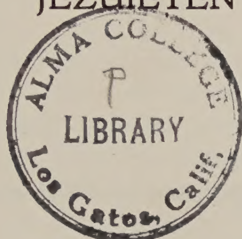
BIJDRAGEN

UITGEGEVEN DOOR DE
PHILOSOPHISCHE EN THEOLOGISCHE FACULTEITEN
DER NOORD- EN ZUID-NEDERLANDSE
JEZUIETEN





DEEL TWAALF • 1951

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

V. 12
1951

DE NATUURLIJKE GRONDEN DER CHRISTELIJKE MYSTIEK

Het schijnt overbodig de aandacht te vestigen op het feit dat de mystieke ervaring een grote aantrekkingskracht uitoefent op de hedendaagse wijsbegeerte. Dit is niet moeilijk te begrijpen. De hedendaagse philosophie wordt gekenmerkt door een „terug naar de ervaring" ; ze geeft er zich rekenschap van dat de werkelijkheid, die toch haar bijzonder voorwerp is, een veel rijkere inhoud bezit dan een categorieën-kader kan bevatten en uitdrukken. Vandaar het inzicht dat alle logische redeneringen moeten getoetst worden aan de werkelijkheidservaring. Bovendien hangt daarmee nauw samen dit opvallend kenmerk der hedendaagse philosophie: de „nood", de „angst"; het is de dominante die de wijsgerige literatuur onzer eeuw beheerst. Wanneer de philosophische problematiek van het abstracte plan naar het concrete verplaatst wordt, gaan de vraagstukken geselecteerd worden volgens hun betekenis in het werkelijke leven van de mens. Zo stellen we vast dat heel de interesse van de philosophie heden ten dage uitgaat naar het menselijk bestaan en zijn uiteindelijke zin. Zoals BERGSON er reeds herhaaldelijk de nadruk op legde „D'ou venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? Voilà les questions vitales !" [1]).

Het Godsprobleem krijgt in dit perspectief een dubbel acute betekenis: het irrationele karakter der philosophie en haar concrete betrokkenheid op de lotsbestemming van de mens vloeien samen in dit centrale vraagstuk. We zoeken niet naar God als naar een neutraal object, dat we tenslotte buiten ons practisch leven kunnen laten. De term „God" wordt bewust synoniem met „zingevende bron" van mijn bestaan ; de betekenis van ieder mensenleven valt samen met de betekenis van dit woord.

Welnu de mystici hebben de „ervaring van het goddelijke" ; in woorden en levensuitingen getuigen ze van zeer specifieke belevenissen, die hun bestaan inschakelen in een bovenaards perspectief. Zij beleven, met een onloochenbare rechtzinnigheid, een wereldbeschouwing welke de meest universele waarden in een heerlijke synthese harmonieert: in de uitbouw van hun aards bestaan betrekken ze God en eeuwigheid, alle mensen en alle dingen. We vermoeden dan ook onmiddellijk dat deze ervaringen grote beloften inhouden om het mysterie van het menselijk leven te ontsluieren.

Het is bijgevolg duidelijk dat de hedendaagse philosophie zich moest interesseren voor het mystieke phenomeen. Maar een eerste moeilijkheid stelt onmiddellijk een hinderpaal: is deze vanzelfsprekende toenadering wel mogelijk? Wat philosophie is menen we allen wel te weten: het zoeken

---

1) *L'énergie spirituelle,* Parijs, 1919, p. 2.

naar een grondige verklaring van het levensmysterie. Maar wezenlijk ligt hierin besloten dat elke stap op deze weg moet verantwoord zijn door persoonlijke critische reflexie. Bij een eerste aanblik komt de mystieke ervaring voor als de antipode van zulke wijsbegeerte. Is mystiek niet dé „bovennatuurlijke" ervaring bij uitstek, een voor de mysticus zelf — a fortiori voor ieder buitenstaander — onbegrijpelijk mysterie dat zijn leven radicaal omvormt, buiten zijn persoonlijk vermogen om? Meerdere thomisten oordeelden het dan ook een intellectuele misdaad de mystiek als wijsgerig probleem te behandelen. In zijn studie op BERGSON heeft PENIDO zeer scherp deze opvatting uiteengezet:

> Les phénoménologues ne nous prêchent-ils pas, comme une nouveauté, la soumission à l'objet? Or cette soumission a été, de tout temps, le bien propre du thomisme. Avec obstination, il a refusé de brouiller les „objets formels"; il sait bien que le mysticisme, si on le considère comme objet de science, appartient de plein droit à la théologie; ce serait le *dégrader* que d'en faire l'objet d'une science philosophique „autonome", c'est-à-dire, comme l'explique M. Bergson, „laissant de côté" la Révélation, l'Eglise, la théologie. Une telle étude.... ne pourrait que mutiler, que déformer le mysticisme, en lui enlevant ce caractère surnaturel qui en est l'essence-même; M. Bergson vient de le prouver une fois de plus et bien malgré lui. Par conséquent, si le thomisme, ayant à justifier *devant l'intelligence philosophique* notre croyance en Dieu, ne fait pas appel au mysticisme, *qui relève de la foi*, ce n'est point par mépris de l'expérience divine. Au contraire, il la prise tellement qu'il la confie à la science suprême: la théologie [2]).

Toch menen we dat het voor de philosophie mogelijk is het mystieke phenomeen te benaderen buiten de gegevens van het geloof om. Voor haar staat onomstotelijk vast het feit dat de mystieke ervaring zeker een menselijke ervaring is en als zodanig in bepaalde mate waarneembaar en controleerbaar door anderen. Wat de gelovige „bovennatuurlijk" noemt ontsnapt bijgevolg niet absoluut aan de universaliteit van de zijnsorde, omdat het daarop steunt en daarin tot uiting komt. Zonder ons verder te bekommeren om die theologische problemen, achten wij ons althans gewettigd een poging te wagen om het mystieke phenomeen wijsgerig te onderzoeken.

Maar onmiddellijk staan we voor een nieuwe en ernstiger moeilijkheid. De menigvuldige studies, reeds aan de mystieke ervaring gewijd, monden

---

2) PENIDO, *Dieu dans le Bergsonisme*, Parijs, 1932, p. 98-99 (schrijver zelf onderlijnt). In 1937 vinden we bij PENIDO een heel wat gematigder toon. In zijn inleidingsartikel *Les trois plans de la psychologie religieuse* in het nummer van *Etudes carmélitaines*, Oct. 1937, handelend over „Illuminations et sécheresses", schreef hij o.a.: „Au dessus — ou au delà — du plan empirique, phénoménal, nous rencontrons le plan *ontologique*. On n'y étudie plus les apparences de la vie religieuse, mais son essence (encore que cette essence, étant surnaturelle, ne puisse être saisie par le philosophe qu'obscurément, à travers certaines propriétés); on ne recherche plus les conditionnements, mais les causes; la lumière utilisée n'est plus celle de l'expérience, mais — du moins chez les aristotéliciens — celle de l'être comme tel. C'est ainsi que de nombreuses études philosophiques du mysticisme consacrent un chapitre à l'étude de l'aridité religieuse." (p. 2-3). „Faut-il se scandaliser, dès lors, si le psychologue explique d'une même manière deux phénomènes.... que le théologien sait être: l'un(e) naturel(le), l'autre surnaturel(le)? Cela signifie simplement que, malgré leurs différences profondes, ces phénomènes présentent quelques analogies empiriques." (p. 5).

uit in zulke uiteenlopende en contradictorische theorieën, dat men zich de vraag moet stellen: is het wel mogelijk, onbevooroordeeld en objectief dit phenomeen te willen ontleden? Daar het zo uitzonderlijk is en verwijderd van onze persoonlijke ervaring, ligt het voor de hand de mystiek te rationaliseren, dat wil zeggen die aspecten te analyseren en te beschrijven welke zich lenen tot een interpretatie binnen het kader van een reeds aanvaarde levensbeschouwing. Onze eerste bedoeling moet dan ook zijn een uitgangspunt te vinden, dat alle apriorismen kan vermijden; een standpunt in te nemen, dat elke theoretische verklaring voorafgaat, dat zich dan ook niet hoeft uit te spreken over de al of niet geldigheid der wereldbeschouwing welke aan de verscheiden theorieën ten grondslag ligt.

Vóór elk meningsverschil komen alle theorieën over de mystieke ervaring hierin overeen, dat ze deze erkennen als een godsdienstig verschijnsel. Én de medische scholen der vorige eeuw, welke de mystiek geheel herleiden tot somatische wanreacties op ziekelijke zenuwcomplexen, én de psychologische theorieën, hoe zeer uiteenlopend hun resultaten ook zijn, én de meest orthodoxe theologie, alle verklaren die ervaring in functie van het godsdienstig motief. Alle aanvaarden dit als een onbetwijfelbaar feit. En toch wordt de mystieke ervaring langs dit éne epitheet teruggeleid tot de meest contradictorische uitgangspunten: theïsme, monisme, materialisme. Vandaar dringt zich een dubbele vraag op: 1. wat mag die term „godsdienstig" dan wel betekenen; 2. hoe objectiveert de mystieke ervaring deze zin? Nogmaals kunnen we hier een gemeenschappelijk standpunt innemen waar alle wetenschapsmensen elkaar verstaan, in zover we het godsdienstige in zijn meest algemene betekenis aanvaarden als specifiek, algemeen menselijk verschijnsel. Vóór alles moeten we ons dus de vraag stellen hoe het menselijk leven zich als godsdienstig kan voordoen, met andere woorden — maar dan voorlopig uitsluitend op louter beschrijvend plan — wat het zeggen wil dat de mens zich spontaan aanmeldt als een godsdienstig wezen.

De levenswet van het menselijk leven als grondslag van de godsdienst

De in 't oog springende karakteristiek van de menselijk persoonlijkheid is een *streving naar zelfvolmaking*, die de mens immer *buiten zichzelf dringt*. Dit kenmerk is de vertolking van wat hij in zijn diepste aanleg is. Het omvat drie specifieke aspecten.

Vooreerst de bevestiging van een immanente coördinatie-eenheid. In vergelijking met het wereldheelal, opgevat als een wetmatig-geordende totaliteit, bestempelt men de mens dikwijls als een „microcosmos". Wel is zijn activiteit uiterst verscheiden; in haar abstract-beschouwde stoffelijke en geestelijke uitingsvormen kan ze ons zelfs als contradictorisch voorkomen. Maar gezien in de causale verhouding tot het „ik", waaruit ze ontspruit, beklemtoont ze des te absoluter de synthetische eenheid van de menselijke persoonlijkheid. Want de persoon beheerst, in autonome levenstotaliteit, de verscheiden veelheid van zijn handelingen; elke akt draagt in zich, en ver-

tolkt in zijn particulier tot-stand-komen, deze zichzelf beheersende continuïteit.

De mens evenwel bezit die eenheid niet als een definitieve verzadiging, in elke akt overschrijdt hij haar opnieuw. Hij ont-werpt zich — zoals de existentialisten het uitdrukken — in een nevenwereld, waarmee hij bestaat en waardoor hij tevens innerlijk wordt bepaald. Zijn existentie is geen stilliggend kapitaal, dat hij slechts te verteren heeft; hij moet zelf dit kapitaal uitbouwen in een immer te hernemen en te hernieuwen stellingname binnen de complexiteit van zijn onbepaaldheid. In één woord: het menselijk leven is slechts wat de dialectiek der persoonlijke activiteit ervan maakt: in elke akt staat de mens verder dan wat hij was, maar die akt als „mijn" akt trekt geheel het „ik" mee in wat hijzelf verwezenlijkt.

Een derde aspect volgt noodzakelijk uit het voorgaande: die autonome activiteit van de persoon is geen horizontaal of éénzinnig verlopen, maar een stijgende zelfverwezenlijking; de wisselwerking met de buitenwereld bouwt de persoonlijkheid op. Ieder ogenblik groeit de menselijke geschiedenis, wordt de mens meer zichzelf doorheen de invloed van buiten. Voor de mens met hogere aspiraties, die de vragen van het leven ook verantwoorden wil, stijgt die ontwikkeling in groeiende bewustheid; het wordt een duidelijk zich rekenschap geven en expliciteren van de positieve maar eindige waardeverhoging door elke nieuwe bezinning geschapen. In iedere handeling ligt de roep, het heimwee naar een volledigheidsbezit waarvan dezelfde akt de ontkenning meedraagt in zijn feitelijk bestaan.

Het persoonlijk leven van iedere mens laat zich dan bepalen als het nastreven van een nooit bereikte zelfverovering. De eindigheid van het zelfbezit is even onmiddellijk aanwezig in elke ervaring; elke gedraging erkennen we telkens als een positieve groei die uitmondt in de bevestiging van 's mensen radicale eindigheid. Juist dit eindigheidsaspect, dat op het prereflexief bestaansniveau nog sprekender naar voren treedt, heeft de existentialistische literatuur welsprekend uitgebuit en scherp onderlijnd. L. LAVELLE formuleert dit kernachtig als volgt:

> Le souci est inséparable de la conscience que nous avons de notre être limité, de cet être auquel sa limitation est plus essentielle que son être même [3]).

Nog voor de mens zich bewust is van deze grondsituatie ondergaat hij de dialectiek zijner eindige activiteit. En juist in dit immer onverzadigd streven zelf ontdekken we de wortel der godsdienstigheid.

Elke onvolkomenheidservaring bevat, zo niet de bestaansbevestiging van een positieve verzadigingsterm, dan toch op zijn minst de transcendentiemogelijkheid van elke eindige voldoening in zover deze ervaren wordt als niet geheel verzadigend [4]). Die wezenservaring maakt de mens tot zoeker

---

[3]) *Le moi et son destin*, Parijs, 1939, p. 96.

[4]) We herhalen dat we tot hiertoe alleen phenomenologisch ontleden. Later zullen we trachten die beschrijving metaphysisch te verantwoorden. Hier beklemtonen we slechts dat die beide elementen, te weten *streving* naar *transcendente verzadiging*, psychologisch aanwezig zijn.

naar eeuwigheidswaarden, omdat de activiteit mede geconstitueerd wordt door dit verder kunnen en moeten. Die mogelijkheid tot overschrijden van elke actuatie affirmeert zich als een wezensprincipe in elke handeling; deze draagt in zich, als diepe zin van haar bestaan, haar eigen transcendentie-mogelijkheid mee.

Il est de l'essence de l'existence qu'en elle et lui appartenant soit un au-delà [5]).

Het eigene van de godsdienst bestaat juist hierin deze inwendige transcendentie-mogelijkheid uitwendig te objectiveren. De mens ervaart zijn eindigheidsgroei, hakend naar algehele verzadiging, als niet te verwezenlijken door eigen daad; zijn kleine ,,ik'' staat machteloos, hem ontsnapt in elke streving het doel zelf dat zijn akt tot werkelijkheid schiep. De bekommernis en de wil dit doel toch te bereiken stoot hem buiten zijn individuele ervaringswereld, buiten het enge kader van zijn bewust kunnen. Hij schept zich een tweede wereld, waarin hij de verwezenlijking vindt van wat hijzelf vruchteloos nastreeft. De volledigheid, welke zijn alledaagse leven ontbeert, wordt hem hier gewaarborgd; zijn gehele bestaan krijgt een effectieve betekenis, omdat het in deze nieuwe wereld zijn streven verzekerd weet. Volgens de schakering van cultuur- en beschavingspeil werd die wereld bevolkt met al de geschiedkundige vormen van goden en opperwezens. Wat echter fundamenteel aanwezig blijft is die levenswetmatige ondergrond van alle godsdienstige aspiratie [6]). In de godsdienst zoekt de mens de volle verwezenlijking te bereiken; in de mystieke ervaring, als hoogste godsdienstige levensuiting, meent hij de aan zijn kleine ,,ik'' verborgen kracht te erkennen, die alle eindige verscheidenheid overkoepelen kan in één omvademing. Zo wordt hem zijn levensbestemming ontsluierd.

Evolutie van het godsdienstig leven [7])

We begrijpen onmiddellijk dat het godsdienstig leven dan ook niet kan opgevat worden als een statische nevenwereld. Die religieuze orde heeft

[5]) JASPERS, *Philosophie*, II, p. 49, geciteerd door ORTEGAT in *La philosophie religieuse de Jaspers*, NRT., 1948, p. 262 (8).

[6]) Deze biologische ondergrond der godsdienstigheid neemt nog geen stelling in het al of niet bestaan van God. Het toont alleen aan, wat er nu ook weze van de objectiviteit der Godsaffirmatie, dat in de mens een wezenlijke levensnood aanwezig is die beantwoordt aan dit buiten zichzelf treden. BERGSON heeft meesterlijk beschreven hoe bij de primitieve mens die nood zich objectiveert in de mythologische geesten- en godenwereld. In de wetenschappelijke psychologie schijnt men eerder geneigd alle godsdienstige elementen op het plan der menselijke psyche te houden, in de rijke sfeer nl. van het onderbewuste, het subconsciente of subliminale; dit op grond van de psychologische bevindingen welke de werkelijkheid van die onderbewuste grond ontegensprekelijk bewijzen. Hier ook is nog een dubbele stellingname mogelijk: 1e een monistische, waardoor die diepere menselijkheidsnood continu verbonden ligt met de oergrond of de oerenergie van het heelal, weze deze energie nu van stoffelijke of geestelijke aard; 2e een atheïstische, welke alle de mens te boven gaande kracht herleidt tot een loutere superstructuur, door de menselijke redenering uit het subconsciente opgetrokken. Wat er ook van zij, een loutere beschrijving kan zich daarover niet uitspreken. Het is ook haar taak niet! Zij toont, vóór alle bewuste reflexie, de menselijke natuur zoals deze zich onmiddellijk ervaren laat.

[7]) Waar we in de loop der beschrijving verschillende termen reeds gebruiken om het

maar zin voor de mens in zover ze beleefd wordt als een evenwichtsfactor, welke aan zijn bestaan een harmonische vorm schenkt. Een wisselwerking ontstaat tussen de natuurlijke wereld der bewuste ervaring en de wereld van wat men dan noemt het bovennatuurlijke of het goddelijke. Deze wisselwerking realiseert zich in een levenspraktijk welke de polsslag wordt der gehele levensbekommernis.

P. MARÉCHAL heeft zeer degelijk ontleed hoe die praktijk zich in de christelijke godsdienst ontwikkelt volgens een dubbel aspect [8]): ze beoogt en expliciteert de coördinatie-eenheid van de persoon ; maar die nagestreefde eenheid transcendeert zichzelf in steeds zuiverder, meer vergeestelijkte uitingsvormen. In alle phasen der christelijke volmaaktheidsbeoefening erkennen we steeds duidelijker die tweezijdige factor : *geestelijke coördinatie* van de actieve persoonlijkheid.

De riten en mondgebeden prenten in het mechanisme der uiterlijke gedragingen die geestelijke levensgroei in. Ze vormen een eerste verzoening, op het godsdienstige plan, der menselijke dualiteit : gebaren en intenties, stof en geest, expliciteren, in religieuze vormen, de wezenheid der persoonlijkheid. De rituele houdingen van het lichaam kunnen een dubbele betekenis uitdrukken : ofwel het godsdienstig object symboliseren, ofwel, nog meer uitsluitend mechanisch, de somatische reflexen aanpassen aan de aspiratie van het ogenblik. In beide gevallen bestaat de innerlijke drang daarin dat ze de gehele mens concentreert tot bewuste nastreving van zijn hogere bestemming. In het mondgebed ontdekken we diezelfde coördinatie-poging. Een suggestief voorbeeld hiervan geeft P. MARÉCHAL in zijn bovengenoemd werk :

> Voyez cette bonne vieille égrenant son chapelet, un soir d'hiver, au coin de l'âtre : .... la pauvresse .... se met à murmurer, l'un après l'autre, d'un rythme lent, les AVE MARIA. La monotonie discrète de ces répétitions investit physiquement la pauvre vieille de paix et de recueillement : et son âme, déjà orientée en haut, presque mécaniquement, par le geste habituel de prendre le chapelet, s'ouvre maintenant, dans une sérénité croissante, à des perspectives illimitées, plutôt senties qu'analysées, et dont la convergence est en Dieu [9]).

De grote massa, ook der gelovige christenen, voelt geen nood aan hoger godsdienstig leven. Opgeslorpt in een zakenwereld, waarin hun bestaan

---

transcendentie-object te betekenen, bedoelen we nooit een objectieve zin aan die woorden te hechten. Ze duiden alleen op die verzadigingsterm, wiens nooit totale aanwezigheid de activiteit van het mens-zijn constitueert. „God", „goddelijk", „bovennatuurlijk" en dgl. duiden steeds op hetzelfde psychologische verschijnsel : de transcendentie-streving. We nemen die termen over uit de literaire bronnen, zonder voorlopig hun bedoelde inhoud te aanvaarden noch te verwerpen.

[8]) *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Brugge, 1924, p. 192. We houden ons hier aan de christelijke godsdienstpraktijk om een dubbele reden. Vooreerst omdat we ons beperken tot de christelijke mystici. Vooral echter omdat alle godsdienstige praktijk diezelfde levenswet volgt, welke in het christendom bovendien tot een der puurste vormen is uitgebloeid.

[9]) *op. cit.*, p. 194-5.

genivelleerd verloopt, ervaart ze geen behoefte aan diepere bezinning of aan vastere steunpunten dan de praktijk der overgeërfde godsdienstigheid. Hun alledaagse bekommernissen voeden geen dieper ingrijpende eenheidsaspiratie.

Bij een keur van personen, wier levensevolutie tot verinnerlijking gedreven wordt, expliciteert die drang naar geestelijke eenheid zich veel dynamischer. Twee belevingsvormen, overigens nooit vreemd aan elkaar, incarneren dit heimwee naar rijker synthese. Het zijn : de ervaring der aardse levenstragiek welke de mens uitstuwt in vele richtingen, en de overtuiging der eeuwigheidsroeping door de individuele onvolkomenheid uitdrukkelijk onderlijnd. Zulke belevenissen leiden onvermijdelijk tot verdieping der bestaansbewustheid en, over 't algemeen, tot een meer godsdienstig leven [10]). Het kenschetsende van deze volmaaktere godsdienstpraktijk is de *intellectuele* grond waaruit ze opgroeit. Deze praktijk is het gevolg van een diepere bezinning ; in eerste aanleg uit ze zich dan ook als het zoeken naar een begrijpelijke synthese waarin de gestelde problemen hun oplossing kunnen vinden. In de christelijke godsdienst doet ze zich voor als het verdiepen van het „credo" der dagelijkse godsdienstbeoefening.

De overweging is het eerste stadium van die hogere eenmaking der persoonlijke streving. Het transcendente wordt object van bewust nadenken, en heel de persoonlijkheid wordt in de aandacht op dit voorwerp betrokken. Het verstand wil begrijpen welke daadwerkelijke rol het bovennatuurlijke in ons leven spelen moet, opdat de mens zijn nagestreefd zelfbezit zou kunnen bereiken. Er kunnen verschillende methodes bestaan of uitgedacht worden om een inzicht te bekomen in dit „credo" en zijn verhouding tot het levensmysterie. Maar hoe abstract die overwegingsmethodes ook kunnen geformuleerd zijn. de grondbedoeling blijft steeds het *begrijpen* van de levenswaarde van het geloof-aan-God door de mens, die zich bewust rekenschap geeft van de levensnoden.

---

[10]) Wij voegen hier onmiddellijk een nota aan toe om een mogelijke opwerping te weerleggen. Het is met opzet dat we de noodzakelijkheid van een godsdienstiger leven temperen door er bij te voegen „over 't algemeen". Zijn we immers geen getuigen, in deze eeuw, van een materialistisch existentialisme ; dit wil zeggen van een philosophie, die bewust en gewild naar een verklaring zoekt van de menselijke persoon, maar in dit zoeker gedreven wordt door een absoluut agnosticisme tegenover het bovennatuurlijke ? En het zijn juist denkers die scherp de tragiek van het leven ervaren in de radicale eindigheid van het „ik". Leidt hier de bezinning dan niet tot ongodsdienstigheid ? Neen, indien we rekening willen houden met wat we noemden de wezenlijke levensnood der godsdienstigheid. Het gecultiveerde atheïsme der hedendaagse philosofen en wetenschapsmensen is niets anders dan een succédané van ons tot hiertoe aanvaarde Godsbegrip. Hun persoonlijke reflexie bracht deze mensen er toe de naïef aanvaarde dualiteit tussen het „ik" en een opperwezen op te vatten als een louter psychologische superstructuur op een onverklaarde levensvraag. In zover echter het godsdienstige bestaat in het nastreven van een zelfverzadiging, doorheen de openheid op het transcendente als „niet-ik", erkennen ook zij, in de cultus van hun wetenschap, de levenswet der godsdienstigheid. Overgeplaatst in een biologische terminologie, zouden we alle termen van de christelijke godsdienst op hun wijsgerige theorieën kunnen toepassen, omdat ze hierin ook streven naar een ultieme verzadiging, hoe negativistisch dan ook, der menselijke onrust.

Zulke drang naar beter begrijpen van het bovennatuurlijke als levensverklaring moet, bij hem die met overtuiging volhardt, onvermijdelijk leiden tot een inzicht dat zich opdringt als een actief principe van geestelijk leven. De mens verovert een waarheid welke hem doordringt en die meteen onweerstaanbaar uitgroeit tot norm der totale activiteit. De groei van het geestelijk leven blijft dan ook niet staan bij die intellectuele beschouwingen; de levensnoden vinden geen oplossing in een theoretische verklaring alleen. Het begrijpen zelf van het bovennatuurlijke omvat de eis die waarheden in concrete beoefening om te zetten. Dat is het bewuste doel, niet alleen der overweging, maar ook van de onderbewuste levensimpuls welke de mens aanzette tot hernieuwde en verdiepte bezinning.

De overweging groeit uit tot gebed vanaf het ogenblik dat het nadenken een *toevlucht* wordt. De mens op zwerftocht naar zijn zelfbezit ontdekt in de overweging dat God alleen die overwinning verzekeren kan; vandaar welt in hem een houding op van geestelijke erkenning zijner behoeftige afhankelijkheid. In tegenstelling met het mondgebed, waar de formules niet noodzakelijk de hoofdbetekenis schenken aan de daad van godsdienstigheid — een mens kan oprecht bidden door zijn totale houding, zonder bewust te zijn van de zin der uitgesproken woorden — is de overweging wezenlijk een tot daden stuwende aandacht op een kennisinhoud. De levenswet van buiten zichzelf treden om zichzelf te vinden, wordt in de overweging vertaald in godsdienstige terminologie: Gods helpende liefde alleen kan het menselijk streven, in zijn rijke verscheidenheid, de richting wijzen. Vandaar dat die herhaaldelijk erkende afhankelijkheid, als een „coefficient divin" [11]) het totale leven verzamelt in een vergeestelijkte streving.

De gevolgen van zulke bezinning, die doorheen alle theorie de mens in de gehele complexiteit van zijn wezenheid aangrijpt, drukt zich gestaag dieper in op alle plannen der persoonlijke handeling. De overweging, uitgegroeid tot inwendig gebed, vormt zich om in een morele daadvaardigheid: de persoonlijkheid richt zich tot God. Maar deze daadvaardigheid realiseert zich niet in een voorbijgaande akt. Ze is integendeel een evolutieproces van innerlijke zuivering, waarin het „ik" zijn bestemming uitbouwt in toenadering tot God. De morele zuivering blijft het geestelijk principe, dat zijn vorm zal inprenten in de fragmentarische handelingen van het dagelijks leven, en een zeer uitgesproken synthetische band gaat vormen van alle verscheidenheid der menselijke streving. Onder die impuls ontwikkelt zich in de religieuze levenspraktijk een stijgende *negatie*-opdracht. De alledaagse ervaring bevordert de opgang naar de geestelijke eenheid niet: de mens moet zijn leven inrichten te midden van een materiële nevenwereld; in zijn practische behoeften ondergaat hij de egocentrische dwang zijner stoffelijkheid. Vandaar dat die geestelijke verwijding van het „ik" in zijn opgang naar het bovennatuurlijke zich slechts zal kunnen verwezenlijken door een welbegrepen *zelf*-verloochening. En we zeggen onmiddellijk „welbegrepen", om nu reeds aan te stippen welke positieve betekenis van

[11]) Maréchal, *op. cit.*, p. 201.

levensgroei ligt opgesloten in die methodische en volhardende praktijk waardoor alle zintuiglijke activiteit onbarmhartig wordt gesnoeid tot harmonische ordening in de dienst van de geestelijke volmaaktheidsgroei.

Die eenmaking door versterving gaat niet zonder inspanning; hier geldt ten volle HERAKLEITOS' wijsheid „de strijd is vader van alle dingen". Deze strijd concentreert zich in de verloochening van het individualistische „ik". De godsdienstige mens heeft erkend dat zijn roeping bestaat in een nastreven van het bovennatuurlijke. God is oorzaak en doel van het leven. Maar dit doel kan slechts bereikt worden in aanbiddende liefdevereniging. Liefde nu is geen bezit of opslorping van de andere in eigen individualiteit, maar overgave aan de andere, die men als andere blijft eerbiedigen. En aanbidding bevat het bewustzijn van totale bestaansafhankelijkheid. De zelfzuchtige kring van het egoïsme moet bijgevolg doorbroken worden, men moet zichzelf vergeten om God te vinden en zichzelf verzadigd in hem. Die strijd verloopt op verschillend plan. Met P. MARÉCHAL kunnen we een drievoudig terrein der zelfverloochening onderscheiden[12]). Vooreerst de onthechting van het zintuiglijk „ik"; hieronder verstaan we het harmoniëren, tot gedeeltelijke verminking toe zo nodig, van de veelheid der zintuiglijke reacties onder de hogere eenheid der geestelijke aspiratie. Vervolgens de onthechting van het ijdele „ik"; dit wil zeggen het domineren van de wispelturige veranderlijkheid onzer geestelijke vermogens. Tenslotte en vooral de versterving van het hoogmoedige „ik". En hier stoten we terug op het eerste principe van heel het godsdienstig leven. Want hoogmoed beduidt precies de streving van de mens zichzelf als absoluutheid te stellen, afgesneden van elke transcendente aanvulling. Hier vooral moet de religieus verdiepte mens erkennen dat het gaat om een strijd tussen leven of dood; de hoogmoed is een absoluut kwaad, omdat hij de radicale negatie uitdrukt van het essentiële kenmerk der menselijke persoonlijkheid, die in het intiemste van zichzelf ook de meest absolute onvoldaanheid ervaart.

Die innerlijke aandrang van de menselijke natuur tot zelfovertreffing beschreven we tot hiertoe vanuit het individueel standpunt der verhouding „mens-God". Dit mag evenwel geen aanleiding geven om de godsdienstige noden als individualistisch te bestempelen. Ze duiden op een trage groei tot de levensontvouwing van de gehele mens, een op-zijn-plaats-stellen van dit wezen, dat natuurnoodzakelijk ook is ingeschakeld in een bevolkte nevenwereld, waar alle autonome personen als zovele Godszoekers moeten geeerbiedigd worden. Daarom moet de godsdienstigheid ook sociale aspecten vertonen. In de christelijke vorm, waar God als liefdebron wordt erkend, is de fundamentele gelijkwaardigheid der individuën het principe der gemeenschapsverhoudingen; elk is geroepen tot dezelfde eeuwigheidsbestemming: de deelname aan Gods leven zelf. Vandaar die diepe levenseenheid van het dubbel evangelisch gebod: liefde tot God en liefde tot de naaste. Hier op aarde moet de gemeenschap der mensen door hetzelfde principe van deelname aan Gods leven worden bezield. Die beoefening der naasten-

---

12) *op. cit.*, p. 206.

liefde eist een nieuwe vorm van zelfverloochening, want ze vraagt van iedereen de sterkte om de evenmens in zijn persoonswaarde te eerbiedigen en hem te helpen, door toewijding en offer, zijn bestemming op aarde na te streven. Ook in deze wet van naastenliefde, begrepen als offerend zelfvergeten, ontvouwt de mens zijn transcendentie-gerichtheid op even sprekende wijze. Diezelfde aandrang naar buiten om zichzelf te realiseren beheerst ook deze vorm van godsdienstig leven.

Tot in het hoogste stadium van haar normale beoefening komt de christelijke volmaaktheidsleer voor als een toepassing der menselijke levenswet. De beschrijving van de godsdienst in al zijn vormen, die we doorlopen hebben, riten, mondgebed, overweging, inwendig gebed, en de zelfverloochening in al haar aspecten, vertoont een immer volmaakter beleven der psychologische bepaling van de mens, die we boven aangaven als „het nastreven van een nooit bereikte zelfvolmaking door transcendentie". De gehele activiteit verloopt in dit éne perspectief dat de mens buiten zichzelf de waarden moet zoeken om zichzelf te verwezenlijken. Hierin is de positieve draagwijdte van dit negatie-proces gefundeerd. Het leven zelf, om te kunnen worden wat wezenlijk in zijn aard ligt, ontwikkelt zich volgens een onthechtingsproces. Het is een „zijn" dat in zich de dood meedraagt, niet alleen omdat het eens zal verdwijnen uit de bevolkte nevenwereld, maar omdat het steeds moet gesnoeid worden in zijn realiseerbare mogelijkheden om zijn levenstaak te kunnen volbrengen.

In dit alles nemen we nog geen meta-empirisch standpunt in. Maar zelfs louter beschrijvend kunnen we die bewuste streving naar zelfverloochening, zoals ze het christelijk godsdienstleven beheerst, niet bestempelen als een persoonsverminking. Dit zou alleen waar zijn voor wie het zich-bewuste individuele „ik" als hoogste waarde beschouwt. Maar dat is ook een aprioristelling. De phenomenologie toont ons eerder dat dit afsterven van het oppervlakkige bewustzijn de bakens uitzet tot verruiming der echte persoonlijkheid ; het wordt een verenkelvoudiging die verrijkt, omdat ze harmonieert in synthese wat verspreid was in wanorde. Deze beschrijving zal ons later leiden in de metaphysische bezinning ; we gaan er hier dan ook niet verder op in.

De mystieke ervaring

De godsdienstvormen welke we tot hiertoe beschouwden, bleven de uitdrukking van 's mensen poging om zijn eindigheid te overschrijden ; maar elk droeg slechts virtueel, dit is als een verdere mogelijkheid, haar transcendentie in zich. De fundamentele aandrang van het leven evenwel stuurt aan op *actuele* verovering van het transcendentie-object waarin het zijn verzadiging vinden wil. Welnu in de geschiedenis komt, ofschoon zeer sporadisch, toch een grote verscheidenheid van menselijke levensvormen voor, waarin dit ideaal zich als verwezenlijkt aanmeldt. Mensen tonen in hun uiterlijke gedragingen dat ze de goddelijke werkelijkheid in hun leven ervaren. Verschillenden getuigen ook woordelijk van de onbetwijfelbaar-

heid hunner belevenissen en beschrijven gedetailleerd de structuur en het verloop dier ervaringen.

In de verscheidenheid dezer religieuze levensvormen onderscheiden we onmiddellijk en definitief de louter pathologische van de natuurlijk voorkomende typen. Hiermee beweren we nog niet dat deze twee vormen absoluut vreemd staan tegenover elkaar, noch dat het catalogiseren der feiten altijd even gemakkelijk is. Dit onderscheid zal ons evenwel in staat stellen bepaalde karakteristieke gevallen, met alle zekerheid, onder een der categorieën te rangschikken. P. MARÉCHAL beschrijft enkele sprekende voorbeelden van pathologische ervaringen van het bovennatuurlijke [13]. Wij willen hier alleen het grote criterium onthouden waardoor zulke belevenissen onmiddellijk als ziekelijk kunnen erkend worden. Dit actueel beleven van een eenheid waarin geheel de persoonlijkheid wordt opgeslorpt in de aanwezigheid van de bovennatuurlijke werkelijkheid zal noodzakelijk als artificieel moeten erkend worden, zo die toestand niet passend sluit in het geheel der levenshoudingen van het subject. Het kan immers gebeuren dat bepaalde punten of lagen der psycho-physiologische persoonlijkheid zo uiterst gevoelig staan tegenover bepaalde physische prikkels van de buitenwereld, dat de reactie op zulke prikkels onnatuurlijke verhoudingen aanneemt en beslag legt op de hele persoonlijkheid. De daaruit volgende organisatietoestand blijft dan oppervlakkig en voorbijgaande : is eenmaal de prikkelintensiteit ontladen, dan valt het gebrekkige gebouw in puin, waardoor de ontoerekenbare wispelturigheid van het subject-zonder-zelfcontrôle duidelijk wordt in het licht gesteld. In positieve bewoordingen uitgedrukt : de verenkelvoudiging van het naar eenheid strevende wezen gebeurt, in dergelijke gevallen, door een verloochening van de essentiële waarden die de persoonlijkheid constitueren en die gebundeld worden in haar morele houding zoals we dit boven ontleedden. De totale handeling van de mens wordt niet bezield door de geestelijke vermogens ; dat is echter noodzakelijk opdat het leven groeie in standvastige zelfbeheersing tegenover zijn veelvuldige verhoudingen tot de materiële en sociale nevenwereld. Bij zulke *clinische mystici* valt dan ook onmiddellijk op dat hun momenteel zelfbezit in de beschouwing van een bovennatuurlijk object geen vaste schakel vormt in hun groeiende levensomvorming.

Er bestaan echter andere typen van actuele vereniging met het goddelijke. Reeds bij hun eerste verschijning staat het ontegensprekelijk vast dat ze onmogelijk tot de voorgaande klas kunnen herleid worden. Het getuigt eenvoudig van vooringenomenheid of gebrek aan wetenschappelijkheid deze godsdienstige personen — en we bedoelen hier dan alleen, in het kader van dit artikel, de representatieve typen der christelijke mystiek — onder de pathologische te rangschikken op grond van enkele uiterlijke en momentele gelijkenissen. We blijven hierbij niet stilstaan ; anderen hebben meesterlijk beschreven hoe die groot-menselijke handelingen de tarra moeten dragen der natuurlijke beperktheid, zodat physiologische en psychologische

---

13) *op. cit.*, p. 212-216.

stoornissen van accidentele aard die geniale belevenissen kunnen vergezellen zonder daarom hun innerlijke waarde aan te tasten noch hun levensinvloed voor de toekomst en de gemeenschap te verminken. We verwijzen hier naar de overtuigende bladzijden van H. BERGSON, geschreven onder invloed van specialisten als W. JAMES en H. DELACROIX, die dezelfde mening delen[14]). De nauwkeurige beschrijving der specifieke ervaringen van de echte mystici zal nog sprekender het aangeduide verschil doen uitkomen.

De overgang tot deze godsdienstvorm, in zijn verschijnen zo essentiëel verschillend van alle voorgaande, wordt gekenmerkt door de „nacht der zinnen", zoals JOHANNES VAN HET KRUIS zich uitdrukt. De mens die in zijn transcendentie-streving alle etappen van de normale christelijke volmaaktheidsleer heeft doorlopen met de rechtzinnige en actieve bekommernis zijn levensideaal heldhaftig te realiseren, vindt ook hierin niet de verzadiging. Hij wordt innerlijk gedreven tot breder ontplooiing van zijn wezen. Maar hij erkent meteen zijn totale onmacht: zijn persoonlijk bewustzijnsleven, dat de motor was van zijn ontwikkelingsproces, schenkt hem geen voldoende kracht om de weg voort te zetten. Hij ervaart de zekerheid van verder te moeten en niet verder te kunnen. Al zijn kenvermogens, zintuigen, verbeelding, verstand, blijven onmondig, kunnen zijn actief zoeken geen nieuwe banen wijzen. Deze onontkoombare tweespalt schept een onbehaaglijkheid welke als door osmose het gehele psychisme doordringt.

De gevolgen van zulke omvorming zijn zeer verschillend, maar over het algemeen van pijnlijke aard. Een eerste kenteken is een habituele dorheid, dit wil zeggen, de onmogelijkheid nog voldoening te vinden in het tot nu toe beoefende gebedsleven. Zeer kenschetsend is ook een afwisselend aanvoelen en terug verzinken van het goddelijke dat nog verborgen ligt in dit groeiende heimwee der levensaspiratie naar hogere verzadiging. Geheel het leven staat reeds geconcentreerd op het goddelijke, maar er bestaat nog geen kracht in het subject om die concentratie te actueren; het blijft bij voorbijgaande aandachtflitsen op ogenblikken van intenser gebed. Dit is het eerste rechtstreekse Godsontmoeten, maar nog van op afstand en snel voorbijgaande; bij sommige personen laat het een troostvolle berusting achter, bij de meesten echter accentueert het de pijnlijke nood naar een authentieke verovering van die eindterm der streving. Die drang naar Godsbezit sluit ipso facto een reflex-moment in: het willen loskomen uit al hetgeen men tot hiertoe was, omdat men daarin de belemmering ervaart om tot het goddelijke door te dringen. Het is dan ook kenschetsend hoe de personen die tot zulk een gebedsgraad opstijgen meedogenloze verstervingen beoefenen, zelfs op het gebied van het godsdienstig-geoorloofde.

In geheel dit proces van de „nacht der zinnen" werkt een immanente levensevolutie op verborgen plan. De persoonlijkheid was genaderd tot de limiet van eigen kunnen, en toch stuwde het leven vooruit op de weg van zijn actuele onverzadigbaarheid. Daarom moest een essentieel nieuwe aanpassing zich expliciteren in het psychisme. Is eenmaal die verborgen om-

[14]) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parijs, 1923, p. 243.

vorming voltrokken, volgens de subjectieve geaardheid van ieder type, dan breekt ze zichtbaar door in het leven en ontmoeten we het specifiek eigene van de mystieke ervaring.

Wat opvalt als essentieel nieuw in deze godsdienstige vormen is dat ze zich voordoen als het omkeren der verhoudingen. Tot hiertoe was elke godsdienstige daad wezenlijk een zoeken naar God, een aspiratie naar het niet-bereikte bovennatuurlijke. In deze nieuwe vormen echter is de dynamiek omgeslagen: de mysticus beweert het goddelijke te ervaren, te ondergaan. De virtuele verzadigingsterm, die iedere menselijke akt tot herbeginnen prikkelde, wordt nu actueel-momenteel beleefd; het transcendente object is zelf enigermate bedrijvig in het strevende subject. God zelf antwoordt hier aan de mens. De mysticus is overtuigd dat God in hem aanwezig is. Het transcendente voorwerp dringt zichzelf op; het legt beslag op alle vermogens van het bewuste „ik" en dwingt de persoonlijkheid tot algehele overgave voor zolang die aanwezigheid duurt. Het hoeft niet gezegd te worden dat deze aanwezigheid doorheen verscheiden vormen tot het bewustzijn doordringen kan, dat vooral de intensiteit verschillende graden van inwerking kan aannemen, welke afhangen van allerhande morele, psychische en physiologische factoren van het subject zelf. Ze wordt echter op een bijzondere manier ervaren, welke we het best kunnen weergeven met het woord „intuïtie" in zijn meest gangbare betekenis aanvaard, nl. actieve ervaring van een onmiddellijke aanwezigheid. De Godservaring in de mysticus is als een geestelijke in-druk; in zijn diepste binnenste wordt de mens doordrongen van die ontegensprekelijke, rationeel niet te bewijzen gewaarwording der aanwezigheid van het transcendente object. We kunnen dit het best vergelijken met die metaphysische, dit is de gehele persoon beheersende ervaring van mijn „ik"-existentie; zonder de minste redenering of zintuiglijke phantasie spreekt, in die bezinning, mijn bestaanszekerheid zichzelf uit als een absoluut feit. In beide gevallen wordt de geest doordrongen en omgevormd door het object van zijn ervaring: geest en object worden geïdentificeerd in een levende eenheid. De beste verbeeldende uitdrukking, door de mystici ook het meest gebruikt, en welke alle graden der mystieke ervaring essentieel kenschetst, is die van het „voelen": de *tastbare* zekerheid van een aanwezigheid. Ziehier hoe klaar P. POULAIN de physionomie van de mystieke ervaring resumeert:

> ....: pendant cette union, quand elle n'est pas trop élevée, nous ressemblons à un homme placé auprès d'un de ses amis, mais dans un lieu complètement obscur, et en silence. Il ne le voit donc pas, il ne l'entend pas, seulement il *sent* qu'il est là, au moyen du toucher, parce qu'il tient sa main dans la sienne. Il reste ainsi à penser à lui et à l'aimer. Le toucher matériel peut, en s'élevant, devenir une étreinte et un embrassement. Il en reste de même pour le toucher spirituel. Dans la quiétude, quand elle n'est pas trop forte, c'est une simple *inhibition* que l'on goûte tranquillement, c'est-à-dire qu'il se produit entre eux des serrements soudains et affectueux [15]).

Die Godservaring echter openbaart zich, bij het begin van het mystieke leven, in voorbijgaande akten. Het zijn momentele belevenissen van totale

[15]) *Des grâces d'oraison*, Parijs, 1909, p. 101.

verovering door een Ander, zodat het gewone bewustzijn verdwijnt, en niets blijft dan die éne beleefde zekerheid : het ondergaan, in totale onmacht, van een transcendente kracht ; een radicale vervreemding van al wat men was.

Alvorens de verdere beschrijving door te voeren moet vooreerst de aandacht gevestigd worden op dit meer statisch aspect van de nieuwe godsdienstige ervaring, nl. de persoonlijke onmacht. Want hier ligt een kruispunt waar de vele interpretaties zeer verscheiden wegen opgaan. Wat ons bijzonder bezighoudt is na te gaan hoe ook deze zijde der mystieke ervaring voorkomt als een aspect der algemeen geldende levenswet. Uit de onbetwistbare getuigenissen, evenals uit het nagaan der psycho-physiologische gedragingen der mystici, staat het ontegensprekelijk vast dat de ontmoeting met God geen vrucht is van een bewuste inspanning. De volharding in het ascetische leven, de bewust nagestreefde zelfverloochening, bezitten niet de adequate oorzakelijkheid om deze belevenissen te verwezenlijken. De toestand van ontoereikendheid en, vooral in het begin, van psychologische onbewustheid, welke de Godservaringen vergezellen, bewijzen experimenteel de breuk tussen het gewone bewustzijn en de Godsontmoeting. Dit psychisch feit juist heeft aanleiding gegeven tot de verschillende interpretaties die zich bewegen tussen de twee contradictorische limieten : van de ene kant wordt de mystieke ervaring gezien als een absolute bewustzijnsledigheid, een persoonsvervreemding, welks verwoording, door de getuigen, moet opgevat worden als de objectivering van het „Niet" [16]) ; van de andere kant aanvaardt men het totale getuigenis der mystici, te weten de rechtstreekse inwerking in de ziel van de persoonlijke transcendente God. Apriori dringt geen enkele dezer verklaringen zich op ; we laten ze met opzet onbesproken. Eén vraag mag ons slechts bezighouden : hoe kunnen we dit feit begrijpen vanuit de levensevolutie, waar we van uitgingen als onbetwijfelbaar gegeven ? Welnu het staat vast dat in de menselijke persoonlijkheid verborgen domeinen liggen waarop het uitgesproken bewustzijn geen kijk heeft, maar die niettemin een *richtinggevende* invloed kunnen uitoefenen tot rijke bestaansontplooiing. Men wordt geen musicus, dichter, politiek genie en evenmin mysticus door een stel logische redeneringen wilskrachtig uitgewerkt. Die onderbewuste sferen zijn de voedingsbodem van alle geniale verwezenlijkingen, omdat daar oerkrachten in werking kunnen treden welke inactief blijven in een alledaags bestaan. Die daadvaardigheid bestaat juist, menen we, in de harmonische instelling van het psychisch organisme, instelling die bij gunstige ontwikkeling langs een bepaalde uitdrukkingsvorm doorbreekt in een ervaarbare activiteit, welke onmetelijk rijker is dan men logisch kan verantwoorden, en die de persoonlijkheid ontvouwt tot nooit vermoede realisaties. Ook hier kunnen we dan alle interpretaties omzeilen en ons houden aan wat de ervaring op-zich ons mededeelt : in de Godservaring treedt in de mens een nieuw dynamisme

---

[16]) Dit is de stelling van J. H. Leuba ; cfr. *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, in Revue philosophique, juil.-nov., 1902 ; *Psychologie du mysticisme religieux*, Parijs, 1925.

naar voren [17]), waardoor de levensontplooiing, zoals ze tot hiertoe verlopen was, radicaal omgevormd wordt. Niet meer een regelmatige bewuste nastreving van de menselijke drang naar zelfvolmaking, maar een bruusk, op het bewuste plan oncontroleerbaar, doorbreken en voortstuwen van de levensdynamiek naar transcendentie. In het eerste geval volgde ze geleidelijk de bewuste streving; nu springt ze deze vooruit en organiseert een brok van het bestaan alvorens men er zich rekenschap van kan geven. Vandaar dat het resultaat van zulk een handeling de mens *actueel* ervaren doet wat hij in zijn voorgaande leven slechts nastreven kon als een ,,terme d'un désir sans saisie'' [18]). Het automatisme, de persoonlijke onmacht, de passiviteit van het bewuste subject tonen slechts de negatieve keerzijde van een actueel-voldane levensbehoefte welke het menselijk bestaan essentieel kenmerkt. We voegen er nu reeds aan toe dat de mystiek een heel bijzondere vorm is van geniale levensrijpheid; geen andere ontvouwt het bestaan zo breed. De mysticus beweegt zich op een moreel-sociaal terrein, waarop hij een onmiskenbare levenswijsheid gaat ontwikkelen, die we kunnen resumeren in de liefde van welwillendheid tot alle mensen om God.

Maar door die actieve dualiteit krijgen we een nieuw inzicht op de levens-evolutie. Nadat we in de voorgaande beschrijvingen eerder de nadruk hebben gelegd op de statische aspecten van de mystieke ervaring, nl. de Gods-intuïtie die gepaard ging met allerlei automatismen als uitdrukkingen der individuële onmacht, treedt nu, en niet minder essentieel, een derde kenmerk op de voorgrond. Het is niet te scheiden van de twee andere; in de historische vormen van de mystiek komt het voor als de synthese dier dualiteit. Dit kenmerk is het progressieve binnendringen der Godservaring in het levensproces. Elk leven is een constructie, ook dat der mystici. Maar de Godservaring, waarin hun leven culmineert, wordt het organisatie-principe dat hun verder bestaan gaat structureren tot hogere eenheid. Het leven van de mysticus wordt een proces van vergoddelijking. De Godservaring dringt zich in hun alledaagse leven binnen en verheft dit, in *trage* evolutie, tot continue deelname aan de term die alle zoeken verzadigen kan. De Godservaring is de doeltreffende levensenergie welke heel de persoon assimileert en een nieuwe levensvorm schept; ze is ,,la puissance d'organiser

---

17) We lopen reeds even vooruit. Het terugleiden van de Godservaring tot een psychisch proces in de mens, betekent geenszins een negatieve stellingname tegenover de persoonlijke God. H. DELACROIX schijnt dit wel te bedoelen waar hij schrijft: ,,Quant à l'interprétation, les théologiens ne s'étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient les choses du point de vue surnaturel; nous les voyons du point de vue de la nature. Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature; le génie religieux suffit à expliquer ses grandeurs comme la maladie ses faiblesses.'' (*Les grands mystiques chrétiens*, p. XIX). In zijn werk speelt die naturalistische atmosfeer misschien te veel mee. Zo'n houding oordelen we ook on-wetenschappelijk, in strijd met zijn eigen principes. Wij menen dat, ook in de hypothese van een persoonlijke God, zijn ingrijpen in het individuele leven van mensen een actieve weerslag moet hebben op het psychisme, welke weerslag in alles overeenkomt met de gegeven ontleding.

18) ORTEGAT, *La philosophie religieuse de Jaspers*, in NRT., 1948, p. 262.

en lui (de mysticus) Dieu même" [19]). Er blijft ons nog over te beschrijven hoe dat proces zich afspeelt en tot welke resultaten het leiden kan.

De voorbijgaande ervaringen van de goddelijke inwerking zijn de eerste doorbraken van een nieuwe openbaring der levensmogelijkheden. Een onvermijdelijk gevolg van dit bruuske ingrijpen vertoont zich onmiddellijk in alle mystieke persoonlijkheden : de groei van hun goddelijk leven verloopt niet rechtlijnig. De dualiteit God-subject accentueert zich doorheen verschillende aanpassingsstadia ; naarmate echter de nieuwe levensvorm zich inprent in de totale activiteit van het subject, neemt het oppositie-aspect van deze tweespalt geleidelijk af.

Bij nadere beschouwing trekken een paar feiten onze bijzondere aandacht. De plotselinge Godsintuïties, waardoor de mystici veroverd worden, gaan in 't begin zeer dikwijls gepaard met ongewone gedragingen : bezwijmingen, physiologische ongevoeligheid, extasen, verschijningen, openbaringen en dgl.; het zijn zovele uiterlijke vormen die de Godsontmoeting begeleiden. Van de andere kant is de eerste reactie die doordringt tot het bewustzijn een gevoel van zekerheid, van blijheid ; dit gevoel kan wel gepaard gaan met een accent van onrust of angst, maar dat is reeds een reflex van het bewustzijn, zoekend naar een begrijpend ,,waarom". Een verder feit is dat de mystici zich daadwerkelijk inspannen, daarom nog niet volledig bewust, om hun Godsintuïtie in te schakelen in hun christelijke levensopvatting, die essentieel actief en sociaal is, zoals we dat vroeger analyseerden. Die aspecten tonen dat de Godservaring een gebeurtenis is welke behoort tot het persoonlijk leven ; ze past in dit kader en doet niets anders dan dit kader ontwikkelen in een bepaalde richting.

Welke richting en hoe ? We resumeren ons antwoord, dat we onmiddellijk verder ontleden. De richting is die van het leven zelf, dat we essentieel als een transcendentie-streving hebben erkend ; het ,,hoe" zal ons verwijzen naar de beoefening van een levenswijsheid die ontegensprekelijk bewondering afdwingt.

Het essentiële onderscheidingsteken van de mystiek is de plotselinge Godsontmoeting, met andere woorden het doorbreken van een nieuwe levenscapaciteit welke noch in het bewustzijn, noch in de normale psychische gedragingen een causale verklaring vindt. Gezien vanuit de menselijke psychologie herleidt die ervaring zich tot een actueel bereiken van de transcendente term, welke de motor is van elk levensproces, en welke juist in die ervaring scherp erkend wordt als niet te bereiken door persoonlijke inspanning. Die belevenis, dit beroeren van de grond zelf van alle levensaspiratie, ontsteekt in het psychisme dit enthousiaste gevoel van blijheid, voldoening, verzadiging. Globaal genomen is de totaliteit van het streven vervuld ; waar de oorzaak ook ligt, dit gevolg is duidelijk en de zekerheid ervan onomstootbaar. Maar toch is de verdere inwerking van deze verovering in de complexiteit van het psychisme niet zo eenzinnig en vanzelfsprekend.

---

[19]) DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, Parijs, 1938, p. 368.

Zulk een ervaring kan niet onmiddellijk geassimileerd worden; ze is te essentieel nieuw en te plotseling doorbrekend om in de menselijke natuur een onmiddellijk-volledige aanpassing te vinden. Integendeel moet ze, om haar bruuske verandering van richting in de groei naar het transcendente, schokkende reacties uitlokken. Vandaar de buitengewone verschijningsvormen, waardoor die Godsontmoetingen, vooral in 't begin, zich aankondigen. Als waarneembare gedragingen van het subject doet de Godservaring zich onder ongewone, ja abnormale verhoudingen voor. De mystici wijten dit deels aan Gods directe inwerking, deels aan duivelse tussenkomsten. Biologisch staat in elk geval dit vast: de ervaring van dit ogenblik is niet aangepast aan de tot nog toe gerealiseerde levensontplooiing. Vandaar nog een verdere verklaring: hoe diep die gebeurtenissen de mysticus ook aangrijpen, hij kan ze niet definitief bezitten; zijn levensbehoeften, zoals ze tot nu toe verwezenlijkt werden, zijn niet in staat de Godservaring als onvervreemdbaar levensgoed te verwerken.

Alles is echter niet verdwenen. De verzadigingsterm heeft iets van zijn rijkdom doen beleven. En omdat hij juist op zulke onverwachte en buitengewone wijze de mens in zijn essentiële drang naar zelfvolmaking heeft aangevat, blijft zijn invloed sterk nawerken. Indien de actuele ervaring ook al verdwijnt, ze heeft iets onverwoestbaars aangegrepen in het psychisme van de mysticus, omdat ze tenslotte niets anders is dan een buitengewone actuatie van de levensontvankelijkheid zelf, die door de trouwe godsdienstpraktijk innerlijk maar onbewust was voorbereid. Na een zekere periode, waarvan de duur weer afhangt van een aantal subjectieve factoren, breekt onvermijdelijk een nieuwe reactie los. De mysticus heeft God ervaren en de volmaaktheidsroeping van zijn bestaan bevroed. Dit wil zeggen: hij heeft een levensmogelijkheid ontdekt die alle begrip verblindt, maar boven alle begrip de zekerheid opdringt dat hij tot onvermoede prestaties in staat is en werkelijk gedreven wordt. In dit alles ziet hij evenwel niet klaar. Hij weet dat er iets in hem gebeurt; op verschillende ogenblikken ervaart hij het wondere in zich aan 't werk, maar daarna verdwijnt het weer, en in dit verdwijnen wordt meteen de ervaringszekerheid aangetast. Er ontstaat een scheuring in de eenheid van zijn persoon: het gewone bewustzijn begrijpt niet wat in de bevoorrechte ogenblikken gebeurde, de wil wordt blind voortgedreven, de lagere vermogens ontsnappen aan de beheersing der persoonlijke inwerking. De mysticus voelt zich gedrongen tot een volmaaktheidsleven dat wel aansluit bij zijn vroeger pogen, maar dat dit ook onberekenbaar overtreft. Die weerslag der Godservaring in zijn psychisme ontreddert het normale levensrythme, zijn vermogens zijn niet aangepast om die onderbewuste aandrijving op te vangen en te verwerken. Het ondergaan en het zich rekenschap geven van deze keerzijde der inwerkende Godsontmoeting constitueert de tweede macht der mystieke ervaring, of de „nacht des geestes" zoals JOHANNES VAN HET KRUIS hem ook noemt.

Deze nacht is geen verlaten van de nieuw betrokken positie, geen terugkeer naar het oude. Hij is voor de mysticus de ontredderende ondervinding dat hij door zijn persoonlijke bekwaamheid zulk een verovering niet rea-

liseren kon en evenmin behouden kan. Daaruit ontspruit de angstige pijn dat het eigen leven niet voldoende vruchtbaar is opdat in zijn bodem deze ervaring wortel zou schieten. Het onwaardigheidsbesef speelt nu als „Leitmotiv" in dit godsdienstig leven dat, gevormd door Kerk en dogma, gans gericht staat op activiteit en sociale dienstbaarheid. Die onwaardigheid is op het bewustzijnsplan de uitdrukking of de vertolking van het innerlijk gescheurde psychisme, van de tweespalt tussen onderbewust dynamisme en ontoereikend antwoord der practische levensinstelling. Bij alle geniale naturen ontmoeten we die weerslag van ontspanning en ontmoediging na perioden van inspiratie en vervoering; het is de tol van alle levenspotentie voor een te grote inspanning. Bij de mysticus is die vervreemding zo overweldigend omdat niet een bepaald vermogen, maar het totale leven wordt aangegrepen op die momenten der Godservaring.

Bij die breuk echter blijven de grote mystici niet staan; hun geschiedenis bewijst dat de levensdynamiek nog groter en rijker-genuanceerde reserves heeft opgestapeld. Zij willen opstijgen tot een praktijk van actieve dienstbaarheid volgens de richtlijnen van hun christelijk geloof. Onthecht van alle beperkt zelfbezit, streven ze naar de offerende liefde van welwillendheid voor alle medemensen; daarin erkennen zij de gelijkvormigheid met Gods leven en Gods wil, welke zij in de mystieke ervaring geopenbaard vinden.

Hun voornaamste streving blijft dan ook zichzelf te zuiveren van elke tegenstand. Die strijd echter wordt beheerst en gecontroleerd door de vroeger beoefende traditionele ascese, die alle vermogens reeds in een vaste richting had voortgedreven. Met het stijgende Godsleven verminderen ook de excentriciteiten van een nog te willekeurig beheerst organisme. Geen overdaad meer, geen versterving om de versterving, maar een doordringende bezinning, die de morele houding op een edel plan verheft en het doel van het leven erkent in de roeping om Gods-getuigen te zijn. De ontwikkeling van hun transcendentie-streving kenmerkt zich in dit stadium door een meer en meer verdwijnen van het individuele „ik" dat, om zichzelf te volmaken, anderen uitsluiten wou. De wederkerige samenwerking tussen hun vroeger systematische godsdienstpraktijk en de nieuwe openbaring van Gods liefde, die de diepste vezels van hun psychisme heeft geraakt, is bij de christelijke mystici uitgegroeid tot een daadwerkelijke levenswijsheid, welke, nog abstractie gemaakt van elke theologische of methaphysische stellingname, de bewondering afdwingt van ieder normaal mens.

De mystici zijn de grote onthechten. Zij hebben een stadium bereikt waarin alle bekommernissen van het individuele „ik" levensnatuurlijk zijn opgeslorpt en omgevormd in de éne grote aspiratie: goddelijk te leven. Die enige intuïtie drijft hun bestaan; ze is de zin van elke handeling. Het beredenerend bewustzijn verdwijnt onder Gods ingrijpen en richten, het wordt een spontaan God-aanvaarden. Traditie en dogmatische vorming beïnvloeden wel de uitvoering van dit levensprogramma; maar ze zijn slechts de stof welke door een onderbewust levensprincipe tot practische beoefening wordt omgezet. Veel strijd, geweldige morele en physische inspanningen heeft het hun gekost om alle vermogens te synthetiseren onder de wijze

zelfbeheersing hunner gehele persoonlijkheid, om alle subjectieve waarden, geldend in het alledaagse leven, te zuiveren van elke egoïstische betekenis en om te vormen tot vruchtbare factoren in hun nieuwe leven. De uiterlijke afstand der „aardse" goederen hadden de meesten zich reeds vroeger opgelegd; maar in dit stadium van hun mystieke volmaking wordt die afstand, innerlijk beleefd en geharmonieerd met hun levensbeschouwing, totaal doorgevoerd. Hun vrijheid is gegroeid tot vanzelfsprekende eenzinnige richting van alle activiteit, hoe geschakeerd ook, naar dit enige doel dat voor hen nog betekenis bezit. Hun onthechting leidt hen tot geweldige levensbreedheid omdat hun afsterven de zeer positieve bedoeling heeft de weg te banen tot groter mogelijkheden.

Ze zijn tevens de grote lijders der mensheid. Niet alleen werd hun psychische en morele persoonlijkheid, in de opgang tot deze hoogste harmonie, als afgebroken en ontdaan van alle particularistische eigenwaarde. Ook gedurende dit stadium, waar die doorbraken van het onderbewuste er in slagen de totale levenshouding steeds vollediger om te vormen tot een persoonlijke eenheid, wordt het lijden niet uitgeschakeld; hun levenswijze verschilt te zeer van die hunner aardse omgeving. De mysticus streeft niet naar een bestaansgemakkelijkheid, naar een genoeglijk leven dat de gewone alledaagse behoeften bevredigt. Hij leeft daarbij in een aardse gemeenschap en ondergaat noodzakelijk de invloeden der vele menselijke beperktheden. Hij draagt ook zijn individuele morele en psychische tekorten, want zijn Godservaring onttrekt hem niet aan zijn menselijke conditie. Dit alles zijn factoren welke deze zo ontvankelijke naturen het lijden opdringen en veel scherper doen aanvoelen; hun diepreikende levensontwikkeling staat veel genuanceerder open voor alle prikkels. Een zeer bijzondere pijn evenwel kenschetst ook dit volmaaktheidsstadium: hoewel hun leven is ontplooid in een habituele gemeenschap met God, toch wordt deze toestand nooit ervaren als definitieve verzadiging van alle streving. Meer dan ooit is de mens zich bewust van de „ijdelheid" van alle aardse conditie en leeft hij van de overtuiging geroepen te zijn tot een eeuwigheidsbestaan, waar zijn Godservaring zoveel wezenlijker nog zijn totale persoonlijkheid veroveren zal. Men zou mysticus moeten zijn om al de tragiek te kunnen aanvoelen van momenten als deze waarop Sint PAULUS verzuchtte: „Mihi vivere Christus est, et mori lucrum ....: desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo"[20]), of Sint TERESIA: „Ik sterf omdat ik niet sterven kan", of nog de versmachtingen van de serafijnse ANGELA DE FOLIGNO: „Mais écoutez le secret: cette satiété engendrait une faim inexprimable, et mes membres se brisaient et se rompaient de désir, et je languissais, je languissais, je languissais vers ce qui est au delà"[21]). Dit folterend heimwee naar het volledig vatten van God is een essentiële trek in elk waar mysticisme; in dit laatste stadium der hoogste Godsvereniging actueert het zich steeds scherper, hoewel niet meer als beletsel, maar integendeel als een positief element dat bijdraagt tot de heerlijke uitbouw der persoonlijkheid.

---

20) *Phil.*, I, 21, 23.
21) *Le livre des visions et instructions*, trad. E. HELLO, Parijs, 1916, p. 97.

Zelfs van louter natuurlijk standpunt bekeken, staan deze historische figuren in een groot-menselijk perspectief. Zij leven zich integraal uit voor een waarheid die de gehele wereld omvademt. Liefde is hun enige bekommernis! Liefde op de eerste plaats voor dit Wezen, dat ze erkennen als de bron van alle bestaan en van alle waarde. Liefde ook, in belangeloze dienstbaarheid, voor ieder mens. De mystieke volmaaktheidsbeleving expliciteert zich ook hier in een transcendentie-streving: de gemeenschapsvolmaking. Zonder rekening te houden met particularistische beweegredenen, stellen de mystici zich open voor heel de mensheid. Zij beleven de zin der menselijke persoonlijkheid in zijn rijkste vorm: het overschrijden van alle individualistische grenzen om alle mensen te eerbiedigen in hun persoonlijke roeping, dit is: in wat mens-zijn aan hoogste waarde bezit. Liefde tenslotte voor heel de schepping, omdat ze er een nieuwe explicitatievorm van Gods liefde zelf in erkennen.

De mysticus verschijnt aldus als de verwezenlijking van de menselijke persoonlijkheid in haar paradoxaalste betekenis, waarin alle aspecten zich oplossen in dit laatste: de rijkste zelfvolmaking door de grootste zelfverloochening. In de mystieke ervaring wordt, op de meest uitgesproken manier, de menselijke volmaaktheidsdrang als transcendentie-streving gerealiseerd. Maar dan dient tenslotte sterk de nadruk gelegd op de bijzondere persoonswaarde van zulke levensrealisatie. Men heeft soms de mystieke ervaring willen kenmerken als het depersonalisatie-proces bij uitstek. De geschiedenis bewijst dat niets minder waar is. Het gehele negatie-proces, vanaf de organische automatismen tot en met de meest geestelijk-bewuste zelfverloochening, doet zich voor als de stuwing van de persoonlijkheid naar rijker levensontplooiing door de verovering van hogere waarden. Het transcendente — voorlopig nog steeds aanvaard als die nieuwe levenspotentialiteit, dit is als phenomenologisch transcendent — actualiseert zich in de mystieke ervaring op de meest geniale wijze als de vaste en brede grondslag waarop het menselijk gebouw, met zijn vele mogelijkheden, gegrondvest staat. De mystici zijn op de eerste plaats genieën van het *totale* leven, in zijn volledig-menselijke betekenis: de moreel-sociale orde. In dit perspectief alleen erkennen we de positieve zin van elk negatie-element in hun bestaan; wie zich aan die grootse taak wijdt, moet alle krachten concentreren op dat éne doel; wat niet kan worden benut moet verloochend worden, opdat het niet remmend inwerke op de ontwikkeling zelf. Welnu het levensdoel der mystici is de gerichtheid van hun persoonlijkheid op het transcendente; elke vorm van egoïsme moet bijgevolg tot in de wortel uitgeroeid worden. Maar uit die uiterste tegenstelling ontspruit de hoogst menselijke synthese: ze heroveren hun persoonlijkheid in haar vruchtbaarste ontvouwing omdat ze de universele levensrijkdommen in eigen autonomie opnemen en verwerken.

In de mystiek is het goddelijk leven, langs een stage evolutie, gegroeid tot een uitzonderlijke hoogte. Alleen in het licht der innerlijke omwenteling, waardoor een onderbewuste daadvaardigheid na lange rijping onverwacht doorbreekt, kan die radicale levensomvorming voldoende verantwoord

worden. Maar alhoewel die groei gebeurde met niet te voorziene sprongen, toch loopt er door geheel dit leven één continue lijn: het zoeken naar een in het bewuste „ik" nooit bereikte zelfvolmaking. Bij de mystici is die levenswet gerijpt tot een toegepaste levenswijsheid, die we kunnen uitdrukken met dit ene woord: aanvaarden! Zij trachten de tragiek van het leven niet te ontvluchten, maar beamen, met de inzet van heel hun wezen, de onontkoombaarheid der menselijke eindigheid. Dit overtuigde „ja-woord", door een goddelijke belofte bevrucht tot eeuwigheidsrijpheid, veredelt tot in de meest alledaagse bezigheden hun gehele leven; het is de bezielingsbron van hun bestaan. Alles is schoon en groot voor hen, omdat het gekenmerkt is door de berustende maar daadvaardige Godsliefde die, over de grenzen van het aardse leven, de eeuwigheid verovert. Zij hebben de waarheid gezien met geest en hart; ze volbrengen en verkondigen haar met geheel hun leven.

Die physionomie der mystieke persoonlijkheid heeft H. DELACROIX in een prachtige bladzijde samengevat; we kunnen niet nalaten ze hier, als besluit, over te schrijven:

> Il y a donc à la base du mysticisme un effort „pour s'approprier l'être et la puissance divine", pour retrouver et revivre dans sa liberté une spontanéité primordiale, captive et mutilée dans la nature humaine. Ces ascètes, ces émaciés, ces simplificateurs ont été de grands artistes de la vie. Comment vivre sans être retenu par les multiples liens des choses où l'on vit? par l'indéfectible lien du moi par qui on vit? Comment vivre dans le temps et dans l'espace l'éternité et l'infinité de la vie? Comment vivre sans s'asservir, s'oublier, se perdre à ce qui n'est déjà plus la vie, sans mourir? A la manière de l'art qui par un perpétuel remuement et renouvellement des formes, par une génialité dissolvante et créatrice, imite ce qu'il y a dans la vie de moins fixé et de plus inventif, le mysticisme, par le renoncement et l'indifférence, rejette tout ce qui n'est pas digne d'être, et dégageant les thèmes fondamentaux de tout sentir et de tout agir, l'aspiration créatrice, la plénitude d'être ou l'irrémédiable misère, il les étale en larges intuitions pour sa divine symphonie [22]).

Deze beschrijving heeft ons op zijn minst het standpunt van PENIDO en anderen doen overwinnen; de mystieke ervaring is niet ongenaakbaar, absoluut vreemd voor een natuurlijk-ingestelde geest. Ze is een ervaring die verloopt op het algemeen thema van iedere levensontwikkeling. Het is evenwel van belang nog de aandacht te vestigen op een bijzonder punt van onze beschrijving. Het mystieke phenomeen wordt niet voldoende benaderd indien men alleen oog heeft voor dat specifieke moment: de Godservaring. Zeker, we kunnen in het leven der mystici die ogenblikken beschouwen waarin het normale levensverloop wordt aangegrepen door de rechtstreekse inwerking van het bovennatuurlijke. Dit zijn de kenschetsende momenten waaruit de verandering der levensontwikkeling geboren wordt. Zij zijn de „nota metaphysica" der mystieke ervaring. Maar het nieuwe levensbeeld zelf mag men ook niet uit het oog verliezen. Hierin beschouwt men de mystieke ervaring niet als *akt*, maar als *habitus*, als een de persoon kenschetsende levenstoestand. Mystiek is dan een bepaalde vorm van menselijkheid, die door zeer bijzondere eigenschappen van andere te onderkennen

---

[22]) *Les grands mystiques chrétiens*, Parijs, 1938, p. 424.

is. Het blijkt onmiddellijk dat die twee bepalingen elkaar noodzakelijk aanvullen ; ze duiden op twee onderscheiden aspecten van éne werkelijkheid : de mystieke persoonlijkheid. Het is slechts door goed dat wezensverband in 't oog te houden dat we, phenomenologisch, de mystiek als Godsintuïtie essentieel kunnen onderscheiden van gelijkgeaarde uiterlijke gedragingen bij ziekelijke subjecten, omdat hun persoonlijkheid juist niet omgevormd werd door die ervaring.

Nu wij er in geslaagd zijn aan te tonen dat we, als philosoof, het mystieke phenomeen kunnen benaderen en we tevens hebben omschreven in hoever dit phenomeen voor de buitenstaander ervarings-object is, komen we tot een tweede deel van deze studie : de mystiek als wijsgerig probleem. Hierin stellen we ons de vraag : in hoever kan de gegeven beschrijving de meta-empirische grondslag der christelijke mystiek blootleggen ? Waar de mystici immer spreken over God en het bovennatuurlijke, moeten of mogen we dan niet besluiten, op grond van hun levensphysionomie, tot de waarheid van hun getuigenis ? Ons besluit zal wezen dat, noch van het standpunt der actuele Godservaring, noch van dat der habituele Godsinwerking, de mystieke ervaring, op zichzelf beschouwd, ons de wijsgerige zekerheid kan schenken van Gods bestaan of van een bovennatuurlijke orde. Heeft echter eenmaal het metaphysisch probleem ons het bestaan van een Scheppende Almacht doen aanvaarden, dan kunnen we de wijsgerige betekenis der mystieke ervaring achterhalen, en meteen het metaphysisch probleem ook vanuit deze bijzondere menselijke levensphysionomie belichten en aanvullen. Daarop komen we terug in een tweede artikel.

Wittem TH. FORNOVILLE

SOMMAIRE

La philosophie contemporaine s'intéresse de plus en plus au phénomène mystique. Ceci se comprend. Cette philosophie se caractérise par un ,,retour à l'expérience concrète'' et se concentre de préférence sur le mystère de la destinée humaine. Or la mystique se présente comme une réponse expérimentale à ce problème.

Mais ce phénomène, ,,surnaturel par essence'' et strictement personnel, est-il accessible à la réflexion philosophique ? Il semble que oui. Par l'analyse comparée de la vie humaine et de l'expérience religieuse, dont la mystique est une étape spécifique, nous sommes à même de lancer le pont par où le philosophe pourra atteindre cette expérience, à première vue inaccessible.

Toute activité de l'homme inclut, sans préjudice d'autres aspects, un caractère de transcendance. L'expérience humaine se dirige, dans la série continue de ses actualisations, vers un ,,plus loin'' ; ce besoin de transcendance est la racine même de sa finitude, en même temps que le moteur de sa perfection. Or la religion se présente, phénoménologiquement, comme une forme concrète de cet état ontologique de notre existence. Elle ex-

tériorise cette tendance fondamentale de transcendance dans des valeurs et des êtres objectifs : Dieu ou les dieux en sont le terme extrinsèque.

Dans toutes les étapes de la vie religieuse — nous nous bornons ici à la religion chrétienne — on retrouve ce parallélisme phénoménal entre la structure générale de notre existence et la structure du comportement religieux ; le second n'est qu'une application spéciale du premier.

La mystique en est le stade supérieur ; ici cette dualité de la finitude éprouvée et d'appel à la transcendance s'accentue d'une manière toute spéciale, de sorte que l'on doit parler d'un état religieux essentiellement différent des autres. Pourtant, si l'on tient compte et de la réalité du subconscient et du comportement total du mystique, nous pourrons retrouver dans ces états d'aliénation, apparemment complète, un développement des plus riches de la personnalité humaine. Et ceci nous permettra aussi de faire rentrer cette expérience dans la trame générale de l'évolution de la vie.

Ultérieurement, — mais ceci sera traité plus tard — il faudra préciser quelle signification cette expérience peut apporter au problème métaphysique.

THEOS IM NEUEN TESTAMENT *)

d. Die *Eigenschaften* Gottes. Erst von dieser Einsicht in die lebendige und freie Personalität des weltüberlegenen und damit mit der Welt dialogisch handelnkönnenden Gottes aus gewinnen wir den richtigen Standpunkt für die Frage nach der Lehre des N.T. über die ,,Eigenschaften" Gottes. Erst nämlich, wenn wir um die Personalität Gottes wissen, begreifen wir, dass für den Menschen die entscheidende Frage nicht eigentlich die ist, *was* Gott sei, sondern die, *als welcher* er sich frei der Welt gegenüber erweisen will. Eine Person hat bezüglich einer anderen Person ausser ihr eigentlich nicht Eigenschaften, sondern frei personal angenommene *Haltungen*. Und das gilt im höchsten Masse von der absoluten souveränen Personalität Gottes gegenüber seiner Welt. Natürlich haben diese freie Haltungen Gottes der Welt gegenüber eine, wenn wir so sagen dürfen, metaphysische Struktur, die aus dem notwendigen Wesen Gottes entspringt. Aber durch diese Struktur ist dennoch die konkrete Haltung Gottes nicht eindeutig festgelegt. Er kann sich erbarmen und er kann verhärten, er kann erleuchten und er kann die ἐνέργεια πλάνης (2 Thess 2, 11) schicken, das πνεῦμα κατανύξεως (Röm 11, 8) senden, ohne dass er dadurch aufhört, der Heilige zu sein (Hebr 12, 10; 1 Petr 1, 15) und ohne dass seine Urteilssprüche aufhören, wahrhaft und gerecht zu sein (Apk 19, 2). So kommt für den Menschen angesichts dieses Gottes des N.T. alles darauf an, wie Gott sich tatsächlich dem Menschen gegenüber verhält, nicht bloss wie er in sich notwendig ist; und die Erfahrungen, die der Mensch in der Heilsgeschichte mit Gott macht, sind nicht nur Exemplifikationen, Fälle des Erweises der Eigenschaften eines metaphysischen Wesens Gottes, das der Mensch in seiner Notwendigkeit erkennt, sondern Erfahrungen, deren Lehre gar nicht anders gewusst werden kann als durch diese Erfahrung, die deshalb immer neu und unerwartet bleibt, in der das, was erfahren wird, nicht bloss als immer schon bestehend festgestellt wird, sondern auch selbst erstmalig geschieht. Der Kern der Aussage des N.T. über die ,,Eigenschaften" Gottes sind daher keine Lehre über das abstrakt metaphysische Wesen Gottes, sondern eine Botschaft über das konkrete, persönliche Antlitz Gottes, das er der Welt zeigt.

Natürlich gibt es im N.T. auch Aussagen, die in das Gebiet der eigentlich *metaphysischen* Wesenseigenschaften gehören. Die Schrift spricht ja sogar von einer θεία φύσις (2 Petr 1, 4), einer θειότης (Röm 1, 20). Wenn so Gott αἰώνιος (Röm 16, 26; Apk 1, 4. 8; 4, 8; 16, 5), ἀΐδιος (Röm 1, 20), ἀόρατος (Röm 1, 20; Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17; Hebr 11, 27), ἄφθαρτος (Röm 1, 23; 1 Tim 1, 17), μακάριος (1 Tim 1, 11; 6, 15), οὐδὲ προσδεόμενός

*) s. Bijdragen 11 (1950) 212-236.

τινος (Apg 17, 25), ἀπείραστος (Jak 1, 13) genannt wird, oder wenn es heisst: οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός (Hebr 6, 10; vgl. Röm 3, 5; 9, 14), ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν (Hebr 6, 18; vgl. Tit 1, 2), οἴδαμεν ὅτι ὁ θεὸς ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀκούει (Joh 9, 31), οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Mk 10, 18), μόνος σοφὸς θεός (Röm 16, 27), wenn seine Allwissenheit gepriesen wird (καρδιογνώστης: Apg 1, 24; Röm 8, 27; Hebr 4, 13; 1 Joh 3, 20; Mt 6, 4. 6), so sind das objektive Aussagen über Wesenseigenschaften Gottes, die auch als solche empfunden werden, axiologische Aussagen über Gott, Essenzurteile, nicht Existenzurteile. Von all dem gilt natürlich dann, was wir über das Verhältnis der „natürlichen" Theologie zur Offenbarungstheologie nach dem N.T. gesagt haben: Diese Eigentümlichkeiten der θεία φύσις, der θειότης sind aus der Welt erkennbar und immer erkannt, sind dem sündigen Menschen, der „am Schöpfer vorbei eine Andacht zur Welt hat" (Röm 1, 25), verdeckt und enthüllen sich aufs neue dem, der in Gehorsam und Glauben dem lebendigen Gott in seiner Heilsgeschichte begegnet. Diese Eigenschaften erhalten aber einen neuen Klang in dieser Begegnung: Der αἰώνιος ist nicht nur der Anfang- und Endlose, sondern der die irdische Welt so erhaben Überragende, dass er in sie eingehen konnte und gerade so die Welt seiner eigenen Erhabenheit über das ewige Auf und Nieder, über das nie Endgültige der Zeit teilhaftig machen konnte (2 Kor 4, 8 f; 4, 17; 2 Thess 2, 16; Hebr 5, 9; 9, 12; 9, 15; 2 Petr 1, 11). Ähnliches gilt von der ἀφθαρσία (Eph 6, 24; 2 Tim 1, 10) und von der Unsichtbarkeit Gottes, von der her ja erst recht begreifbar wird, was es heisst, dass wir Gott sehen werden (1 Kor 13, 12; 1 Joh 3, 2), von seiner Seligkeit und Unbedürftigkeit, die wir teilen (Apk 21, 23), von seiner Allwissenheit, die nicht mehr eigentlich das Allbewusstsein des Weltgrundes bedeutet, der seiend und wissend alles in sich birgt, sondern das Auge des persönlichen Gottes, dessen richtenden, verstehenden und sorgenden Blick der Mensch bis ins innerste Herz dringen fühlt (Mt 6, 4-6; Lk 16, 15; Hebr 4, 12-13; 1 Thess 2, 4; 1 Joh 3, 20; Mt 6, 8. 32; 10, 29).

Wichtig in diesem Zusammenhang ist ferner die Beobachtung, dass das N.T. solche metaphysischen Aussagen über Gott nicht *systematisiert*, sie nirgends spekulativ entwickelt und sogar von solchen, die für eine theologische Metaphysik noch wichtiger und zentraler wären, eigentlich ganz schweigt oder jedenfalls keine geprägten Termini dafür hat: Gott wird nie im N.T. als das Sein schlechthin angesprochen, seine ontische Unendlichkeit nie erwähnt. Der Blick des N.T. geht eben nicht so sehr in einer metaphysischen Kontemplation auf das Absolute und Notwendige und so auch leicht Unpersönliche und Abstrakte, sondern auf den *persönlichen* Gott in der *Konkretheit* seines freien Handelns.

Denn darauf kommt alles an. Und so gehen die entscheidenden Aussagen des N.T. auf die Frage, *wer* Gott sei, über das, als *wen* der Mensch Gott erfahren habe in der Geschichte. Wenn Gott der gerechte *Richter* ist, so ist das gesagt unter den erschütternden Eindruck davon, dass der heilige Gott in seiner Offenbarung an den Menschen den Menschen seine Verlorenheit und Sündigkeit überhaupt erst zum Bewusstsein bringt, und

dass er im Fleische Christi, den er für uns zur Sünde machte, die Sünde verdammt (2 Kor 5, 21; Röm 8, 3), dass auch sonst immer wieder im Laufe der Heilsgeschichte der losbrechende Zorn Gottes über die Sünde erfahren wurde (2 Petr 2, 3-7; Jud 5-16). Und wieder darf man die Erfahrung des richtenden Zornes Gottes nicht verharmlosend missdeuten als eine blosse Reaktion des notwendig heiligen Wesens Gottes auf die Sünde der Welt. Denn die gleiche Sünde begegnet auch plötzlich und unberechenbar wieder der zuwartenden Langmut Gottes (Röm 2, 4; 3, 26; 9, 22; 1 Petr 3, 20; 2 Petr 3, 9: ἀνοχή — μακροθυμία) und wiederum: diese ἀνοχή und μακροθυμία Gottes ist keine metaphysische Eigenschaft, die der Mensch als fixe Grösse in die Rechnung seines Lebens stellen könnte; denn das wäre eine Versuchung Gottes (1 Kor 10, 9) und die Zeit der Nachsicht Gottes wird plötzlich abgebrochen durch den Tag des Herrn, der wie ein Dieb in der Nacht kommt (2 Petr 3, 10).

Ebenso deutlich ist die existentiell personale Akthaftigkeit des Verhaltens Gottes im Gegensatz zu einer festen, metaphysischen Eigenschaft seines Wesens, wenn er gut, barmherzig, liebend usw. genannt wird. Er ist verzeihend (Mt 6, 14; Mk 11, 25), barmherzig (Lk 1, 72. 78; 6, 36; 2 Kor 1, 3; Eph 2, 4; 1 Tim 1, 2; Tit 3, 5; 1 Petr 1, 3; 2 Jo 3; Jud 2), gütig (Mt 19, 17; Lk 18, 19; Lk 11, 13; Jak 1, 5; χρηστός: Lk 6, 35; Röm 2, 4; 11, 22; Tit 3, 4), liebend (Jo 3, 16; 16, 27; Röm 5, 5; 8, 37. 39; Eph 2, 4; 2 Thess 2, 16; Tit 3, 4; 1 Joh 3, 1; 4, 8-11). Er ist der Gott aller Gnade (Apg 20, 24; Röm 5, 15; 1 Kor 1, 4; 3, 10; 15, 10; 2 Kor 1, 12; Eph 3, 2. 7; 1 Tim 1, 2; 1 Petr 2, 20; 5, 10. 12; 2 Joh 3), der Gott der Hoffnung (Röm 15, 13), der Gott des Friedens (Röm 15, 33; 16, 20; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; 13, 11; Gal 1, 3; Eph 1, 2; Phil 4, 9; 1 Thess 5, 23; 2 Thess 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phm 3; 2 Joh 3), der Gott allen Trostes (Röm 15, 5; 2 Kor 1, 3. 4; 2 Thess 2, 16), der Gott der Liebe (2 Kor 13, 11), der Heiland (Lk 1, 47; 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 11; 3, 4; Jud 25), der aller Menschen Heil erbarmend will (Mt 18, 14; 1 Tim 2, 3. 4; 4, 10; Tit 2, 11; 2 Petr 3, 9). Aber diese erbarmende und gütige Liebe Gottes ist für das N.T. in ihrem entscheidenden Kern eben Gnade, die nicht gefordert werden kann, Gnade, die wider alles Erwarten den mit Gott verfallenen „atheistischen" Sünder (Eph 2, 12) trifft. Dass Gott uns liebe, dass er „der liebe Gott" ist, das ist nicht eine metaphysische Selbstverständlichkeit, sondern das unfassbare Wunder, das das N.T. immer verkünden muss, das zu glauben immer wieder die höchste Anstrengung der Glaubenskraft des Menschen erfordert. Die Liebe Gottes musste erst in der Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes in die Welt real werden, „erscheinen" (ἐφανερώθη: 1 Joh 4, 9), wir mussten sie, wie sie wirklich ist, erst daran erfahren, um sie wirklich glauben zu können: καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν (1 Joh 4, 16). Und dass diese Liebe je gerade mich in meiner absoluten Konkretheit trifft, davon überzeugt zu sein, bleibt, bis sie endgültig offenbar wird, in diesem Äon immer noch die Aufgabe der ἐλπὶς σωτηρίας (1 Thess 5, 8) und wird nie zu einer Selbstverständlichkeit; das sieghafte Bewusstsein, von Gott geliebt zu sein (Röm 8, 39), bleibt gepaart

mit Furcht und Zittern (Phil 2, 12; 1 Petr 1, 17); denn selbst das unschuldige Gewissen steht nochmals unter dem Gericht Gottes (1 Kor 4, 4). Und noch deutlicher: Diese Liebe Gottes ist so frei und souverän, dass ihr schöpferisches, heilschaffendes Wort nicht bloss darum und nicht in letzter Linie deshalb in verschiedener Weise seine Wirkung tut im Menschen, vom Menschen gläubig und liebend bejaht oder im Unglauben abgelehnt wird, weil der Mensch die Freiheit Gottes so oder so beantwortet, sondern weil Gott selbst von sich aus seine erbarmende Liebe, die wirklich vom Menschen erhört wird, souverän schenkt oder verweigert (Röm 9, 9-11). Der liebende Ruf Gottes ist immer ein Ruf seiner πρόθεσις: eine Auswahl (Röm 8, 28-33; 2 Tim 1, 9; 2 Petr 1, 10). Von diesen Gedankengängen her ist es dann auch nicht verwunderlich, dass die A l l m a c h t Gottes trotz ihrer metaphysischen Qualität vorwiegend gesehen und erlebt wird im Zusammenhang mit dem freien heilsgeschichtlichen Wirken Gottes: er hat Macht, aus Steinen Kinder Abrahams zu erwecken (Mt 3, 9; Lk 3, 8; Mt 19, 26 u. Par.), er ist mächtig, auch die Toten und zwar zu einer ganz neuen Lebensordnung zu erwecken (Mt 22, 29 f; Joh 5, 21; 1 Kor 6, 14; Eph 1, 19; Hebr 11, 19), seine ἐνέργεια zeigt sich in der Erweckung seines Sohnes (Apg 2, 24; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 13, 4; Eph 1, 19 f; Kol 2, 12), er ist δυνατός, auch den Widerspenstigen zu bekehren und den ihm Getreuen zu bewahren (Röm 11, 23; 2 Tim 1, 12), seine Macht zeigt sich in seiner freien Gnade (Röm 1, 16; 16, 25; 1 Kor 2, 5; 2 Kor 9, 8; Eph 1, 11; 3, 7. 20; Phil 2, 13; 4, 13; 2 Tim 1, 8; Hebr 2, 18), in der Durchführung seiner Verheissungen (Röm 4, 21), an seiner Strafmacht (Röm 9, 22); dagegen treten metaphysische Aussagen wie die, dass seine δύναμις an der Welt erkannt werden könne (Röm 1, 20) oder die Rede vom παντοκράτωρ (Apoc passim; 2 Kor 6, 18; also nur einmal ausserhalb der Apoc!) eigentlich zurück. Und entsprechend dem dialogischen Handeln Gottes wird die Macht Gottes nicht eigentlich gesehen als eine immer selbstverständlich in der Welt anwesende, immer schon sich durchgesetzt habende Grösse, sondern als etwas, was sich in dem Drama zwischen Gott und seiner Welt erst langsam, eigentlich kämpfend durchsetzt, bis seine βασιλεία wirklich da ist, bis die δύναμις Gottes wirklich erschienen ist (Mt 24, 30; Lk 21, 27; vgl. Mt 26, 64).

In ihrer letzten Schärfe zeigt sich diese personal-existentielle Haltung Gottes, die konkret nicht an der Welt, sondern nur am Akt seines freien Handelns erkannt werden kann, in den p a r a d o x e n Aussagen. Während für die metaphysische Gotteserkenntnis das Höchste der Welt auch irgendwie am nächsten bei Gott ist, die Welt in einer Steigerung und Sublimierung ihrer Werte und Kräfte einen Aufstieg zu Gott versucht, die Form ihres eigenen immanenten Gottsuchens, die die Grundlage ihres Wissens um Gottes Eigenschaften ist, immer die Form der griechischen EROS hat, der nach oben zu höchster Erfüllung menschlicher Wirklichkeit und nur so zu Gott strebt, während darum die Welt nur eine Offenbarung erwarten kann, die die Erscheinung seiner Macht, seiner Weisheit ist, geht der freie, weltüberlegene Gott, der eben grösser ist als das Grösste der Welt und auch dem Höchsten der Welt nochmal unähnlicher als ähnlich ist, über all dies

souverän hinweg und offenbart sich gerade in dem Weltlichen, das ihm am fernsten zu sein scheint. Nicht in der Weisheit der Welt, nicht in der Herrlichkeit der Macht der Welt, sondern er offenbart τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ, τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ in der Torheit und Ohnmacht des Kreuzes (1 Kor 1, 18-25), er teilt sich nicht mit, metaphysisch gesehen, dem ihm Nächststehenden, dem Weisen, dem Starken, dem Wohlgeratenen, dem ontisch Dichten, sondern dem Törichten der Welt, dem Schwächlichen, dem Missratenen, dem innerlich Brüchigen und Nichtigen (1 Kor 1, 26-29; 2 Kor 12, 9; 13, 4; Mt 11, 25). Die μορφὴ θεοῦ wird entleert in die μορφὴ δούλου, in die Niedrigkeit, in die Armut, in den Tod am Kreuz (Phil 2, 5-8; 2 Kor 8, 9). Der ewige weltschaffende Logos Gottes wird SARX, das Zeitliche, das Hinfällige, das der Macht der Sünde und des Todes Ausgelieferte (Joh 1, 14). Und das alles geschieht ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1 Kor 1, 29). Es gibt von der Welt her gesehen nichts, was eindeutig und mit angeborenem Recht vor anderem Weltlichen bevorzugt Offenbarung und Platzhalter Gottes in der Welt wäre. Auch das Höchste ist noch unendlich von Gott entfernt, aber auch das Niederste kann nicht von sich aus in einer Wollust des Niedrigen und Erbärmlichen Gott herniederzwingen; das Hohe und das Niedrige in der Welt ist SARX, alles also muss verstummen vor Gott, und darum ist eigentlich kein Name, der in dieser Welt und aus ihr heraus genannt wird, wirklich Eigenschaft Gottes.

Wer Gott ist, das wissen wir eigentlich und eindeutig nicht von uns und der Welt her, sondern nur aus dem Handeln des lebendigen, freien Gottes in der Geschichte, durch das er uns zeigte, wer er uns sein wollte. Und die Lehre des N.T. ist darum im Entscheidenden nicht eine Ontologie der Eigenschaften Gottes, nicht eine Theorie, sondern ein geschichtlicher Bericht über die Erfahrungen, die der Mensch mit Gott gemacht hat.

3. Der Gott der Liebe

Die entscheidende Erfahrung, die der Mensch in der Heilsgeschichte gemacht hat, ist die, dass der Gott der Väter in seinem Sohn aus Gnade uns zu seiner innigsten Gemeinschaft berufen hat, ist der Satz: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Joh 4, 16). Was das heisst, bedarf aber einer etwas weiter ausholenden Erklärung. Das Verständnis des personalen Handelns Gottes im N.T., das darum weiss, dass der freie, lebendige Gott zu verschiedenen Zeiten verschieden handeln, sich verschieden zum Menschen verhalten kann, ist zunächst entscheidend dadurch charakterisiert, dass man um die gerade für das Gottesverständnis des N.T. alles andere als selbstverständliche Tatsache weiss, dass der freie unberechenbare Gott sein letztes, endgültig entscheidendes Wort im dramatischen Dialog zwischen Gott und Mensch gesprochen hat. Gott ist der Freie und Weltüberlegene, dessen Möglichkeiten in eine endliche Welt hinein nie restlos ausgegeben werden können, der also durch das, was er getan hat, eigentlich nie festgelegt ist. Aber er hat sich festgelegt, er hat den Menschen und allem Endlichen gegenüber eine Stellung bezogen, die er selbst frei als endgültig erklärt, von der er selbst sagt, dass er sie nie mehr überbieten und nie mehr rückgängig machen

will. Und weil die eigentliche Zeit, die vor Gott gilt, in ihren Zäsuren nicht eigentlich gebildet wurde durch den Umlauf der Sterne und der Uhren, sondern durch die je neuen, freien Taten Gottes in seine Welt hinein, darum steht eigentlich die Zeit stille, wenn Gott sein letztes Wort gesprochen hat. Und da dies tatsächlich geschehen ist, darum ist tatsächlich der KAIROS erfüllt (Mk 1, 15), ist über uns das Ende der Zeit gekommen (1 Kor 10, 11; 1 Petr 4, 7). Die innere von Gott her gebildete Zeitlichkeit der Welt ist an ihrem Ende, mag auch dieser letzte KAIROS in astronomischer Zeit gemessen Jahrtausende dauern. Wir müssen realisieren, was es heisst, wenn der Unendliche sagt, dass diese seine jetzt getane Tat, die immer und notwendig die Kontingenz einer freien Tat ins Endliche hinein an sich trägt, seine letzte ist, dass ihr von allen den unausdenklichen vielen Möglichkeiten, die ihm bleiben, keine mehr folgt, dass so wie er gerade in diesem Augenblick gehandelt hat, es bleiben soll in Ewigkeit.

Um nun diese einmalige und nicht mehr überbietbare und auch noch nie dagewesene Situation zu charakterisieren, muss sie eben einerseits abgegrenzt werden gegen die bisherigen Verhaltungsweisen Gottes, und muss sie in ihrem inneren Inhalt charakterisiert, zeitlich und inhaltlich bestimmt werden. Anders ausgedrückt: Wenn wir vorhin sagten: Das N.T. gibt im Entscheidenden keine Lehre von den Eigenschaften Gottes, sondern einen Bericht über die je neuen Haltungen Gottes, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte erfahren hat, und wenn wir dem nun hinzufügten, dass der KAIROS des N.T. dadurch charakterisiert sei, dass die in ihm erfahrene Haltung Gottes die endgültige ist, so ist die Frage die: erstens: Inwiefern grenzt sie sich von den bisherigen Haltungen Gottes ab, konkret: von der des A.T., der Zeit bis Christus, und zweitens: Welches ist diese Haltung Gottes in der ntl. Endsituation in sich selber.

a. Die Liebe Gottes im Alten Testament. Vielteilig und vielartig war nach Hebr 1, 1 das Reden und Handeln Gottes in seine Welt hinein. Wenn aber dieses letzte und endgültige Wort, die letzte und endgültige Tat Gottes, die sich in den καιροὶ ἴδιοι (1 Tim 2, 6; 6, 15; Tit 1, 3) des neuen und ewigen Bundes ereignet hat und Gegenwart ist, nicht bloss die letzte aus einer Reihe, sondern das πλήρωμα aller früheren Zeiten sein soll (Mk 1, 15; Gal 4, 4; Eph 1, 10) und doch eben ein Neues gegenüber dem bisherigen, dann muss diese letzte Haltung Gottes sich abgrenzen von allem Früheren, das ihr gegenüber dann zu einem Einheitlichen zusammenrückt, und sie muss doch gleichzeitig verstanden werden als das TELOS alles Bisherigen, das in diesem seine Erfüllung findet. Mit andern Worten: Dieses ἔσχατον, welches τέλος und πλήρωμα alles Früheren ist, bringt alles bisherige Heilshandeln und Reden Gottes — so vielfältig und verschieden es unter sich sein mag — auf einen gemeinsamen Nenner und hebt sich so vom ganzen Bisherigen wesentlich ab, und dieses Ganze muss doch in diesem erfüllenden Zielende aufgehoben sein. Dieses Verhältnis muss im Auge behalten werden, wenn wir fragen, welches denn der Gott des N.T. ist, und wie er sich vom Gott des A.T. unterscheide. Diese Frage darf nach all dem bisher Gesagten nun nicht mehr in der Harmlosigkeit verstanden werden, als ob nur danach

gefragt würde, was der M e n s c h des A.T. und des N.T. von Gott verstanden hätte; es handelt sich nicht um eine Verschiedenheit der subjektiven Auffassung der Menschen der beiden Bünde, nicht bloss um ein wachsendes Wissen von einer in sich selbst immer unveränderlichen Sache, sondern um ein Anders-sich-verhalten-Gottes selbst.

Wir können natürlich hier nicht die ganze Lehre des N.T. über den Unterschied des alten und des neuen Bundes, der Zeit vor Christus und der Zeit in Christus darstellen, obwohl das eben erst ganz konkret die Antwort darauf wäre, wie sich der Gott der Väter von dem Gott unseres Herrn Jesus Christus unterscheidet; es müsste ja sonst die Unmöglichkeit versucht werden, alle die konträr sich gegenüberstehenden Begriffspaare zu erklären wie ἀδικία (ἁμαρτία)-δικαιοσύνη (Röm 3, 5), δοῦλος-υἱός (Röm 8, 15; Gal 4, 7), δουλεία-ἐλευθερία (Gal 5, 1), νόμος-πίστις (Röm 4, 13 f), σάρξ-πνεῦμα (Röm 8,9), κατάκρισις-δικαιοσύνη (2 Kor 3,9), γράμμα-πνεῦμα (2 Kor 3,6), ἔργον-χάρις (Tit 3, 5-7), διακονία τοῦ θανάτου-διακονία τοῦ πνεύματος (2 Kor 3, 7 f), διαθήκη παλαιά (πρώτη)-διαθήκη καινή (νέα; αἰώνιος) (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6; Hebr 8, 6; 9, 15; 12, 24; 13, 20; Gal 4, 24), σκιὰ μελλόντων-εἰκὼν τῶν πραγμάτων (Kol 2, 17; Hebr 10, 1), ἐπαγγελία-εὐαγγέλιον (Röm 1, 1 ff; Eph 3, 6), στοιχεῖα τοῦ κόσμου-Χριστός (Kol 2, 8. 20; Gal 4, 3-9) usw. und diese Begriffe von einander abzugrenzen. Erst daraus könnte sich wirklich klar ergeben, wie sich das Verhalten Gottes im A.T. und das im N.T. voneinander unterscheiden. Wir müssen hier einen einfacheren Weg einschlagen. Wir gehen zunächst einmal einfach von dem üblichen (und sich auch als berechtigt herausstellenden) Wissen davon aus, dass Gott sich im N.T. und im eigentlichsten Sinn auch nur da als Gott der L i e b e, als d i e Liebe geoffenbart hat. So konkretisiert sich unsere erste Frage dahin, wie und warum diese in Christus erschienene Liebe Gottes sich abgrenze von dem Verhalten Gottes im A.T., von diesem sich unterscheide und doch dessen Erfüllung sei.

Zunächst erscheint ja dieses erwartete Ergebnis nicht sehr wahrscheinlich zu sein. Gott scheint sich auch in der Heilszeit v o r Christus als der Liebende zu erweisen. Was vom A.T. zu sagen ist, kann natürlich nur in den dürftigsten Umrissen und mit dem äussersten Vorbehalt gesagt werden. Zunächst gibt es dort Gedankengänge, die, wenn man so sagen darf, von einer metaphysischen Liebe Gottes sprechen. Wenn da davon die Rede ist, dass Gott alles liebt, was da ist (Sap 11, 24), das Jahwe einem jeden Wesen gibt und sein Erbarmen alle seine Geschöpfe umfasst (Ps 145, 9), wenn im Ps 136, 1-9 die Schöpfung als Ganzes besungen wird als das Werk der Huld und Güte Gottes, dann sind das Gedankengänge einer natürlichen Theologie: Die Güte (der Wert) der Wirklichkeit ist zurückgeführt auf ihren Ursprung im Urgrund alles Seins, der so auch als gütig begriffen wird. Von dieser metaphysischen Güte Gottes gilt natürlich wieder, was von der natürlichen Theologie im allgemeinen schon gesagt worden ist: sie ist erkennbar und irgendwie immer bekannt, sie ist erbsündlich verdeckt und enthüllt sich erst eigentlich klar in der Erfahrung, die der Mensch an Gott in der übernatürlichen Heilsgeschichte macht. Aber solche „Liebe" allein

schafft eigentlich noch kein persönliches Ich-Du-Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott. Der Mensch weiss sich getragen von einem irgendwie auf den Wert und das Gute hingerichteten Willen, aber er kann sich von daher allein noch nicht gleichsam umwenden, um mit diesem Urgrund seines werthaften Seins in ein persönliches Verhältnis der Gemeinschaft und gegenseitigen Liebe zu treten. — Weiter ist nun im A.T. oft die Rede von der Güte und dem Erbarmen Gottes, das sich in dem persönlichen, geschichtlichen Handeln Gottes zeigt. Gott hat sich sein Volk erwählt, ihm gegenüber offenbart er in dieser besonderen persönlich handelnden Führung, in der Erwählung und im Bundesschluss in einer besonderen Weise seine Güte, sein Erbarmen und seine Liebe. Dass er überhaupt mit dem Menschen so persönlich in Beziehung tritt, dass er das Gespräch mit dem Menschen aufnimmt, das ist schon für das A.T., besonders für die Propheten, Ausdruck unbegreiflicher Huld und Gnade, Offenbarung seiner Liebe. Und dass er sich durch die Untreue seines Volkes, durch den immer neuen Abfall Israels von seinem Gott darin nicht beirren lässt, dass er wegen des Ehebruches des Volkes seinen Willen zu einem persönlichen Verhältnis nicht aufgibt, das ist der Höhepunkt seiner Liebe im A.T. Scharf pointiert können wir vielleicht sagen: Dass Gott überhaupt mit dem Volk in eine persönliche Beziehung tritt und dass er sie nicht aufgibt trotz der sich ihm versagenden Menschen, das ist für das A.T. schon Liebe. Als mehr aber erscheint diese Liebe noch nicht. Zwar wird immer und überall das Erbarmen, die Huld, die Verzeihungsbereitschaft, die Barmherzigkeit Jahwes gepriesen, allen Kreaturen im allgemeinen gegenüber und besonders dem Bundesvolk gegenüber. Aber wenn wir nicht unberechtigt die Güte Gottes mit der eigentlich persönlichen Liebe zusammenfallen lassen, dann können wir eigentlich aus solchen Aussagen des A.T. nichts entnehmen für die Frage, ob Gott dort schon den Menschen liebt in dem Sinne, dass er als ganz Persönlicher in seinem eigenen Wesen sich dem Menschen schenken will. Güte, Nachsicht, Erbarmen, Fürsorge sind noch Eigenschaften, die auch den Herrn gegenüber seinem Knecht auszeichnen können. Ein solches Verhältnis besagt darum noch nicht, dass dieser sorgend und gerecht und nachsichtig waltende Herr in seinem eigenen persönlichen Leben etwas mit diesem Knechte zu tun haben will. Er kann dabei immer noch der Ferne, Unnahbare bleiben. Dass Gott freilich dieses sein Herrentum über alles, was er geschaffen hat, dadurch ausübt, dass er in persönlicher Initiative innerhalb der Welt handelnd auftritt und eingreift, dass er seine souveräne Erhabenheit über alles Endliche gleichsam preisgibt, indem er zum Mitspieler seiner Welt wird, das ist schon ein Anfang eines personalen Einsatzes, der rückwärts vom N.T. her gesehen, nun für uns als etwas deutlich wird, das nur einen Sinn hat als Moment an einer Bewegung Gottes zum Geschöpf hin, in der er sich selbst in seiner inneren Unbezüglichkeit, im Geheimnis seines innerpersönlichen Lebens dem Menschen anvertrauen wollte. Aber das war vom A.T. her eigentlich noch nicht zu sehen. Dass Gott im persönlichen Handeln den Menschen in seinen Dienst nimmt, ihn in eigener geschichtlicher Tat zu dem macht, was er von Natur aus schon ist, dass er ihn zu seinem Knecht

auf diese Weise annimmt, ihm persönlich seinen Willen übermittelt, sich so persönlich mit ihm beschäftigt, das war schon ein so unbegreifliches Wunder, dass es nur unter dem Bilde einer väterlichen und ehelichen Liebe beschrieben werden konnte. Dass es aber tatsächlich schon anhebende Liebe war, das ist erst im Neuen Bund offenbar geworden. Dazu kommt noch folgendes: Dieses liebende Handeln Gottes mit dem Menschen im A.T. hatte wesentlich eine innere Ausrichtung auf etwas Kommendes, auf einen Neuen Bund. Dieses verheissene Grössere nun aber bleibt im A.T. in einer merkwürdigen Verhülltheit und Zweideutigkeit. Vom A.T. her bleibt es immer fraglich, ob dieses neue Grössere nur die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in der Welt ist, die dennoch den Menschen blossen Knecht Gottes sein lässt, oder ob es mehr als das sein würde, ob sich nur das Gesetz Gottes restlos einmal in der Zukunft durchsetzen wird und so Gott zu seiner Königsherrschaft kommt, oder ob diese Herrschaft Gottes sich gerade dadurch durchsetzt, dass Gott mehr sein will als bloss der Herr, der in eifersüchtigem Ja zu seinem heiligen Wesen sich in der Welt durchsetzt, ob er geliebter Herr oder herrlicher Geliebter sein will. Und alle diese Verheissungen waren eigentlich als existentielles Reden Gottes im Gegensatz zu einem blossen Wahrsagen immer an sich (bis Gott sein endgültiges, ihn festlegendes, letztes Wort gesprochen hat) wesentlich in der Schwebe gehalten durch die Frage, was der freie Gegenspieler Gottes, der Mensch, in diesem Dialog der Geschichte des Heiles auf diese Verheissungen antworten würde. So ist die Liebe Gottes zum Menschen im A.T. (soweit sie nicht überhaupt bloss das allgemeine, sehr unexistentielle und überhaupt keine persönliche Gemeinschaft besagende, metaphysische Verhältnis Gottes zu seinem Geschöpf ausdrückt) darin gelegen, dass Gott überhaupt eine persönliche Begegnung mit dem Menschen will und ermöglicht, dass er dieses Verhältnis mit einer Leidenschaftlichkeit will und aufrecht erhält, und dass dieses Verhältnis (wenigstens vorläufig) durch die Ablehnung von Seiten des Menschen von Gott nicht aufgegeben wurde. Aber dass dieses Verhältnis wesentlich über das des Herrn zu seinem Knechte hinausgehen sollte, und dass dieses Verhältnis unwiderruflich sein sollte, das war noch im Mysterium des ewigen Ratschlusses Gottes verborgen. Denn Gott hatte in der Geschichte des Menschen noch nichts getan, was dem Menschen den Zugang zu seinem innerpersönlichen Leben eindeutig und unwiderruflich eröffnete. Und darum stand auch die Liebe des Menschen zu Gott, zu der der Mensch aufgefordert wurde, noch unter dem Vorbehalt der Frage, wie Gott eigentlich den Menschen lieben wolle. Es war dem Menschen geboten, Gott mit der ganzen Kraft seines Wesens zu lieben; aber ob dieses vorbehaltslose Ja des Menschen zu Gott in seiner Freiheit die demütige Liebe des Knechtes zu seinem Herrn sein sollte, der gerade, weil er in seiner Liebe Gott so bejaht, wie Er sein will, vor der souveränen Majestät Gottes und seinem unzugänglichen Lichte fern stehen bleibt und ein vertrautes Verhältnis zu Gott im Sinne wirklich restloser persönlicher Gemeinschaft mit ihm sich nicht anmasst, oder ob dieses Ja der Liebe, das der Mensch blind und vorbehaltslos spricht, ihn hineinträgt in die Tiefen

des inneren Lebens Gottes selbst, das blieb verborgen. Wenn der Mensch im A.T. dieses Ja seiner liebenden PISTIS zu Gott sprach, dann war er natürlich in die Dynamik der Gesamtteleologie des ganzen Heilshandelns Gottes hineingerissen, auch wenn ihm das TELOS dieses Handelns noch verborgen war. Bereit, bloss Knecht zu sein, war er schon Sohn; aber gerade dies war ihm verborgen, bis der Sohn des Vaters kam, und so in der Geschichte des Menschen das offenbar wurde, was immer schon das Geheimnis des Willensratschlusses Gottes war[1]).

b. Das Wesen des Verhältnisses Gottes zum Menschen im Neuen Testament. Wenn wir sagen, dass Gott die Liebe ist und dass dies die entscheidende Charakterisierung des freien, geschichtlichen Verhaltens Gottes in der Fülle der Zeit, im KAIROS des N.T. ist, so soll damit ein Doppeltes gesagt sein: Erstens ist dies tatsächlich eine freie Tat Gottes in Christus, Ereignis, nicht Eigenschaft, Ereignis des N.T. in Christus, und es ist zweitens das Ereignis der vollkommenen und restlosen Mitteilung des innersten Lebens Gottes an den von ihm geliebten Menschen. Denn durch diese beiden Momente charakterisiert sich der Begriff echter, persönlicher Liebe. Liebe ist nicht ein naturhaftes Sich-verströmen, sondern freie Schenkung einer Person, die sich selbst besitzt, die sich darum verweigern kann, deren Hingabe darum immer Wunder und Gnade ist. Und Liebe im vollen, persönlichen Sinn ist nicht bloss irgendeine Beziehung zwischen zwei Personen, die sich in irgend einem Dritten treffen, sei dieses Dritte ein Werk, eine Wahrheit oder irgend etwas anderes, sondern das Überlassen und Eröffnen seines innersten Selbst an und für den andern, der geliebt wird. Dementsprechend gliedert sich das folgende, wobei darum auch nicht die ganze ntl. Heilswirklichkeit nach allen Richtungen zu schildern ist, sondern nur auf diese beiden Punkte zu achten sein wird.

1. Dass Gott die Liebe ist, dass er den Menschen zu seiner innersten Gemeinschaft in Liebe angenommen hat, das ist offenbar geworden in der Sendung und Menschwerdung, im Kreuz und in der Verherrlichung seines eingeborenen Sohnes; offenbar geworden nicht bloss und eigentlich in dem Sinn, dass an der Christuswirklichkeit als einem beispielhaften Fall abgelesen werden kann, wie Gott notwendig dem Menschen gegenüber eingestellt ist, sondern offenbar geworden in dem Sinne, dass das ganze freie Handeln Gottes in der gesamten Heilsgeschichte dieses Ereignis von vornherein gewollt hat, also getragen ist von diesem einen Entschluss Gottes, und dass dieser freie Wille restloser, persönlicher Gemeinschaft mit dem Menschen erst endgültig unwiderruflich und vorbehaltslos wurde durch diese Tat Gottes in Christus. Christus ist das τέλος τοῦ νόμου (Röm 10, 4), ist die Erfüllung der Zeiten (Mk 1, 15), und was in ihm offenbar wurde, ist die ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Röm 5, 8: συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. 1 Joh 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τον μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον. Tit 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ

---

1) Vgl. HEINISCH, *Theologie des A.T.*, S. 64-74; KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, I, 29-34.

φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ); so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab (Joh 3, 16). Der grosse Beweisgang des Römerbriefes zum Thema der neuen Weltzeit, die nun angebrochen ist, gipfelt nicht umsonst in einem Hymnus, der, hinausführend über die Liebe des Erwählten zu Gott, weiterschreitet zur Liebe Christi und zur Ruhe kommt in der Gewissheit τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν (Röm 8, 28. 31 ff)[2]. In dieser Christuswirklichkeit ist die Liebe Gottes wirklich und eigentlich zum ersten Male da, sie ist wirklich darin selber erst in der Welt erschienen (ἐπεφάνη), sie hat sich darin erstmals wirklich objektiviert (συνίστησιν: Röm 5, 8) und durch dieses reale Anwesend-sein in der Welt ist sie offenbar geworden. Und es ist dadurch eine endgültige und unüberbietbare Tatsache geschaffen worden; denn Christus bleibt in Ewigkeit, er hat eine ewige Erlösung geschaffen, er ist in das ewige Bundeszelt eingegangen und sitzt zur Rechten Gottes. Dadurch erst sind die Verheissungen aus ihrer existentiellen Schwebe und Zweideutigkeit hinausgekommen und wirklich festgestellt worden (βεβαιῶσαι: Röm 15, 8), so dass auch eine künftige Weltzeit und jede denkbare Entwicklungsperiode (οὔτε μέλλοντα: Röm 8, 38) dieses endgültige Ereignis der Liebe Gottes zu uns nicht mehr aufheben wird.

2. In Christus hat Gott nun sich selbst uns geschenkt: Ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (1 Joh 1, 3) (κοινωνία gern im profanen Griechisch von der ehelichen Gemeinschaft) und mit dem ἅγιον πνεῦμα (2 Kor 13, 13). Diese Liebesgemeinschaft ist hergestellt durch das PNEUMA Gottes, durch das Gott seine Liebe zu uns über uns ausgiesst (Röm 5, 5; Gal 4, 6; 1 Joh 3, 24; 4, 13) und in diesem Geiste ist uns das innerste persönliche Leben Gottes eröffnet. Denn es ist der Geist, der die βάθη τοῦ θεοῦ erforscht, die Tiefe Gottes, die niemand erkennt und erforscht als eben der Geist Gottes (1 Kor 2, 10) und der uns so in die intimste Erkenntnis Gottes einführt (Joh 15, 26; 16, 13; 1 Kor 2, 12; 1 Joh 2, 20. 27). Dieser Geist Gottes, der die Realisierung der persönlichen Liebe Gottes in uns ist, in dem Gott uns seine letzten Tiefen eröffnet, ist darum der Geist der Kindschaft (Gal 4, 4. 6), der uns Zeugnis von unserer Kindschaft gibt (Röm 8, 15). Durch ihn sind wir Kinder Gottes (1 Joh 3, 1. 2), berufen, ihn zu erkennen, wie wir erkannt sind, ihn zu sehen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13, 12). Wir sind so wirklich hineingenommen in die innerste Lebensgemeinschaft mit dem Gott, von dem es heisst, dass ihn niemand gesehen hat und sehen kann (Joh 1, 18; 1 Tim 6, 16), den nur der Sohn erkennt (Mt 11, 27; Joh 3, 11. 32; 7, 29) und darum nur der, dem es der Sohn offenbart (Mt 11, 27) dadurch, dass er ihm Anteil am Wesen und den Rechten dieser seiner Sohnschaft gibt (Röm 8, 17. 29; Hebr 2, 11. 12). Die weitere Entfaltung des Wesens dieser Gnade und Sohnschaft gehört nicht mehr in unseren Zusammenhang hinein. Auch so ist es deutlich genug, dass dieses Verhältnis unlösbar an der Wirklichkeit Christi hängt und eine Wirklichkeit ist, die eben dieser einmaligen, freien Selbsterschliessung Gottes in Christus ihr Dasein verdankt. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶν ist somit nicht zunächst eine

[2]) Kittel, I, 49.

Wesensaussage über Gott, die in sich einleuchtend wäre, sondern der Ausdruck der einmaligen, unleugbaren und unüberbietbaren Erfahrung, die er der Mensch allein in Christus von Gott gemacht hat, Ausdruck der Erfahrung, dass Gott sich selber ganz dem Menschen geschenkt hat. Insofern freilich diese freie Haltung Gottes im KAIROS Christi die unüberbietbare Mitteilung alles dessen ist, was Gott aus Wesenheit und Freiheit ist und sein kann, ist sie auch wieder Mitteilung der göttlichen Natur. Aber dies hängt unlöslich daran, dass Gott, der Personale, uns frei lieben wollte, und in diesem Wissen ist die ganze Wirklichkeit des Christentums beschlossen.

4. „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament

a. Die Fragestellung. Die Frage, die wir uns hier zuletzt noch stellen müssen, ist in einer eigentümlichen Verschränkung bibeltheologisch und dogmatisch zugleich. Dogmatisch insofern, als wir die kirchlich definierte Lehre von der Trinität voraussetzen und insofern mit Begriffen arbeiten, die über das unmittelbar und ausdrücklich im N.T. Gegebene hinausgehen. Bibeltheologisch ist unsere Frage, insofern wir nach dem Begriffsinhalt eines Wortes fragen, soweit es im N.T. vorkommt. In dieser eigentümlichen Fragestellung also wird hier untersucht, *wer* gemeint sei, wenn im N.T. von ὁ θεός die Rede ist. Die Aufgabe dieser Untersuchung ist also nicht, die ntl. Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes darzustellen. Diese wird vielmehr als Glaubenslehre hier einfach vorausgesetzt. Es ist somit auch für uns hier schon gegeben, dass der Inhalt der kirchlichen Glaubenslehre von der Dreipersönlichkeit Gottes in der Einheit des einen und selben Wesens auch im N.T., wenn auch in anderen und einfacheren Formeln, vorhanden sei. Es handelt sich infolgedessen nicht um die Frage, ob diese im N.T. genannten drei, πατήρ, υἱός, πνεῦμα ἅγιον nach dem N.T. voneinander unterschieden und dennoch identisch mit dem von ihnen gemeinsam besessenen göttlichen Wesen seien. Wir fragen vielmehr unter Voraussetzung alles dessen, wer von diesen dreien gemeint sei, wenn das N.T. von ὁ θεός spricht.

Von der Begrifflichkeit der Schultheologie her besteht unter Voraussetzung der Trinitätslehre an sich (d.h. wenn der Sprachgebrauch des N.T. als mit dem der Theologie übereinstimmend vorausgesetzt wird) keine echte Frage mehr: Wort und Begriff „Gott" bezeichnet (significat) die Person, der das göttliche Wesen zu eigen ist; und „Gott" kann darum stehen (supponitur) für jede der drei göttlichen Personen, die im Besitze dieses Wesens sind, oder „Gott" kann auch stehen für alle drei Personen zusammen. Wenn also z.B. der Logos „Sohn Gottes" genannt wird, so *steht* hier „Gottes" für den Vater, insofern er eben eine der göttlichen Personen ist, weil „Gott" für jede der drei göttlichen Personen stehen kann, und weil hier in diesem Ausdruck „Gott" nur für den Vater stehen kann, da allein der Vater einen Sohn hat. Oder wenn gesagt wird: Gott schafft die Welt, so *steht* wieder nach der Begrifflichkeit der lateinischen Theologie

„Gott" für die göttliche Person, und zwar diesmal für die drei Personen zusammen, insofern sie wegen der Einheit des Wesens ein Gott und so wegen der Einheit ihres Wirkens nach aussen ein Ursprung der Welt sind. „Gott" ist insofern für das schultheologische Verständnis ein, wenn wir es so ausdrücken dürfen, bezüglich der Personalität allgemeiner Begriff und kann darum für jede der drei Personen einzeln und für alle drei zusammen supponieren [3]). Es soll nun natürlich auch hier nicht bestritten werden, dass eine solche Auffassung des Begriffes und Wortes „Gott" möglich, legitim und auf die Dauer unvermeidbar ist. Aber immerhin bleibt noch die Frage, ob das auch der Sprachgebrauch des N.T. ist. In der Terminologie der scholastischen Logik ausgedrückt muss die Frage lauten: *Steht* im N.T. ὁ θεός nur oft für den Vater und steht das Wort noch viel öfter für den dreifaltigen Gott im allgemeinen, indem ὁ θεός bloss das konkret existierende und subsistierende Wesen Gottes bezeichnet, oder *bezeichnet* ὁ θεός im N.T. immer den Vater und steht es nicht bloss oft für ihn? Wir behaupten: Ὁ θεός *bezeichnet* im N.T. die erste Person der Trinität und steht nicht bloss oft für sie; und zwar gilt das für alle Fälle, wo nicht aus dem Zusammenhang deutlich eine andere Bedeutung von θεός sich offenbart. Diese wenigen Ausnahmefälle sind kein Beweis für den Satz, dass ὁ θεός für den Vater bloss supponiere, ohne selbst ihn schon zu signifizieren.

Diese Frage ist nicht bloss eine Frage einer überspitzten Wortlogik. Gewiss wird es viele Fälle geben, in denen eine ntl. Aussage über Gott in ihrem sachlichen Gehalt letztlich die gleiche bleibt, mag nun diese unsere Frage so oder so entschieden werden; einfach deshalb, weil in vielen, ja in den meisten Fällen eine solche Aussage über ὁ θεός, auch wenn sie ausdrücklich nur auf den Vater geht (nämlich in der Annahme, dass ὁ θεός überall den Vater *bezeichnet* und darum auch nur für ihn steht), sachlich eine Aussage über den Sohn und Geist implizit enthält. Aber wenn die Aussagen über ὁ θεός ausdrücklich sich nur auf den Vater beziehen, so ist jedenfalls viel genauer zu prüfen und streng zu beweisen, dass sie wirklich auch eine Aussage über die anderen Personen implizieren. Wenn wir z.B. im N.T. „Kinder Gottes" genannt werden, so erhebt sich die Frage, ob damit schon ausdrücklich gesagt ist, dass wir Kinder der drei göttlichen Personen, also von vornherein und zu gleichen Rechten Kinder des Sohnes und Kinder des Heiligen Geistes genannt werden, oder ob das aus dieser Aussage nicht ohne weiteres gefolgert werden könne. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass eine solche Frage dann in das Problem hineinführt, ob durch die Gnade zwischen uns und den drei göttlichen Personen eigentümliche Beziehungen bestehen. Wenn auch diese Frage in dieser Untersuchung nicht behandelt

---

[3]) Natürlich ist die „Allgemeinheit" dieses Begriffes richtig zu verstehen: Ein wirklich allgemeiner Begriff ist nur dort gegeben, wo auch die durch den konkreten Begriff in obliquo bezeichnete Form (das Wesen) multiplizierbar ist; und auch bezüglich der Personalität ist die Allgemeinheit nur in dem Sinn gemeint, in dem überhaupt von der letzten, konkreten und unmitteilbaren Einmaligkeit eines subsistierend Seienden ein „allgemeiner" Begriff gebildet werden kann.

wird, so bedeutet unsere Fragestellung doch eine unerlässliche Voraussetzung für das genannte Problem und zeigt sich so schon an diesem Einzelbeispiel in ihrer sachlichen Bedeutung.

Aber auch von der Lösung des genannten Problems abgesehen, hat unsere Frage eine sachliche Bedeutung hinsichtlich der kerygmatischen Richtigkeit des theologischen Redens. Nicht jede objektiv wahre Aussage ist auch kerygmatisch richtig. Es ist z.B. sachlich wahr, dass Jesus, wenn er als Mensch betet, objektiv zu den drei göttlichen Personen betet, dennoch wäre es kerygmatisch nicht richtig, wollte man viel davon reden, dass Jesus den Sohn Gottes anbetet. Wenn daher gefragt wird, welches theologisch wahre Reden auch kerygmatisch richtig sei, wird man sich immer wieder (wenn auch nicht einzig) an der Sprechweise des N.T. zu orientieren haben, weil nur so die Gefahr vermieden wird, dass unser Sprechen für das immer endliche Bewusstsein des Menschen Dinge in den Vordergrund rückt, Verbindungslinien und Zusammenhänge betont, durch die die wichtigere, für das Heilswirken entscheidendere Sicht der geoffenbarten Wirklichkeit verdeckt oder wenigstens in den Hintergrund gerückt wird. Wenn z.B. immer nur zu Gott im allgemeinen oder zu den drei göttlichen Personen in gleicher Weise gebetet würde, könnte die mittlerische Stellung Christi vielleicht noch theoretisch gewusst werden, sie könnte aber im religiösen Lebensvollzug auf die Dauer nicht mehr die Bedeutung bewahren, die ihr tatsächlich zukommt. Aus diesen Gründen einer nicht bloss objektiv wahren, sondern auch kerygmatisch richtigen Sprechweise ist es von Wichtigkeit, den Sprachgebrauch des N.T. genau zu beobachten. Und dass in dieser Hinsicht der Sprachgebrauch des Wortes „Gott" dann von besonderer Bedeutung ist, bedarf keiner langen Erklärung. Die genauere Auslegung der Frage, in welchem unmittelbaren und ausdrücklichen Sinne das N.T. uns Kinder Gottes nennt, ist so kerygmatisch von Bedeutung, weil die Beziehung der Kindschaft auf Gott im üblichen abendländischen Sinn des Wortes viel leichter die Gefahr einer natürlich ethischen Verdünnung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott heraufbeschwören kann und tatsächlich heraufbeschworen hat, als wenn bei uns im ersten Ansatz der Kindschaftsidee schon das Bewusstsein lebendig wäre, dass der Vater im trinitarischen Sinne (weil „Gott" eben den Vater bezeichnet) unser Vater ist und in dieser Kindschaft zum Vater des ewigen Sohnes zwar auch ganz bestimmte Beziehungen zum Sohne und zum Geist eingeschlossen sind, diese aber nicht ohne weiteres mit dem Wort „Kindschaft" im N.T. charakterisiert werden und darum auch nicht ohne weiteres in unserem kerygmatischen Reden so ausgesagt werden sollten. Wenn „Gott" den Vater b e z e i c h n e t, und wir in diesen Sprachgebrauch uns einfühlen, dann werden wir „im Gebet zu Gott" (vgl. Lk 6, 12) viel deutlicher das Bewusstsein haben, dass wir zum Vater unseres Herrn Jesus Christus rufen, wenn wir von Christus belehrt sprechen: „Vater unser". Und so wird die trinitarische Struktur unseres ganzen religiösen Lebens viel lebendiger sein und das Bewusstsein der Mittlerschaft Christi dem Vater gegenüber viel klarer, als wenn das Wort „Gott", wenn wir zu Gott beten, bei uns bloss den Gott der natürlichen Theologie und die Trini-

tät im allgemeinen (und darum auch nur sehr konfus) ins Bewusstsein ruft[4]).

b. Methodisches. Zunächst ist natürlich klar, dass im N.T. oft ὁ θεός für den Vater im trinitarischen Sinn *wenigstens* s t e h t, zum mindesten überall dort, wo Christus, der „Sohn Gottes", oder wo der Geist (als Person gemeint) „Geist Gottes" genannt wird. Denn der Sohn und der Geist sind nicht Sohn und Geist der Dreifaltigkeit, sondern Sohn des Vaters und Geist des Vaters. So ist die Frage nur, wie erkannt werden könne, ob ὁ θεὸς etwa nicht bloss für den Vater s t e h t, sondern ihn auch b e z e i c h n e t (alles natürlich nur für die Sprechweise des N.T. selbst gemeint).

Man könnte denken, diese Frage sei schon von vornherein aus folgenden Gründen negativ zu entscheiden: 1. ὁ θεός komme auch im N.T. in Zusammenhängen vor, wo nicht der Vater, sondern der dreifaltige Gott schlechthin mit diesem Wort bezeichnet sein müsse; so in den Aussagen, wo ὁ θεός vom Gott des A.T., vom Schöpfergott, von Gott als dem Gegenstand natürlicher Erkenntnis aus der Welt gesagt wird. 2. θεός wird auch ausgesagt vom Sohn. Wenn sich diese Gründe für unsere Frage nicht als durchschlagend erweisen sollten, so entsteht positiv die Frage, wie man im allgemeinen erkennen könne, ob in einem bestimmten Sprachgebrauch ein Wort für das Gemeinte bloss s t e h e oder es b e z e i c h n e, und was sich im besonderen aus einer solchen allgemeinen, methodischen Anweisung für unseren konkreten Fall ergebe.

Die allgemein methodische Anweisung kann aus der Natur der Sache heraus nur die sein, dass man einfach und schlicht auf den vorliegenden Sprachgebrauch achtet: Wenn (um zunächst mit dem eindeutigsten Fall zu beginnen) immer und überall mit einem gewissen Wort nur eine bestimmte Sache belegt wird und nie eine zweite, für die an sich auch eine Supposition dieses Wortes vorkommen müsste, wenn das Wort für die erste Sache bloss stünde, sie aber nicht bezeichnete, und wenn dieses Wort sogar in Zusammenhängen vorkommt, wo man der eindeutigen Klarheit wegen ein bezeichnendes Wort, das es gibt, und nicht bloss ein supponierendes Wort erwarten muss, dann ist in einem solchen Falle klar, dass dieses Wort die Sache b e z e i c h n e t und nicht bloss für sie s t e h t. Dabei ist natürlich zu beachten, dass im konkreten Sprachgebrauch die Übergänge zwischen der supponierenden Verwendung und der Signifikation eines Wortes fliessend sind. Dies kommt daher, dass die Verwendung eines Wortes geschichtlichen Wandlungen unterliegt. Der begriffliche Inhalt eines Wortes kann sich erweitern, sich verengern; ein Wort kann von einer engen zu einer weiten Bedeutung und von da zu einer anderen engen übergehen. So kann es kommen, dass ein Wort für eine bestimmte Sache zunächst bloss supponiert, später sie signifiziert oder umgekehrt und dass die Signifikation eines Wortes über einen suppositiven Gebrauch sich in eine andere Signifikation wandelt. Daraus ergibt sich auch, dass der eben aufgestellte Grundsatz, dass die signifikative Bedeutung eines Wortes für eine bestimmte

---

4) Vgl. dazu z.B. J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, S. 67 ff.

Sache daran erkannt wird, dass das Wort nur für diese Sache gebraucht wird, nicht gepresst werden darf. Es ist durchaus möglich, dass ein Wort eine Signifikation für eine bestimmte Sache ist (noch ist oder schon ist), ohne dass dadurch ausgeschlossen ist, dass es in einzelnen wenigen Fällen auch zur Kennzeichnung einer anderen Sache suppositiv verwendet wird, und ohne dass durch diese Tatsache schon bewiesen wäre, dass es jetzt schon für die erste Sache bloss suppositiv verwendet wird. Wenn es z.B. im „Grafen von Habsburg" heisst, dass er, der Graf, „auf seines Knappen Tier noch weiter vergnüget des Jagens Begier", so wissen wir allerdings, dass es sich hier im „Tier" um ein Pferd handelt; aber „Tier" bedeutet darum auch bei Schiller noch lange nicht „Pferd". „Tier" steht hier rein suppositiv für „Pferd". Wenn man nun aber anfängt, ein Wort mehr oder minder regelmässig oder ausschliesslich für eine bestimmte Sache zu gebrauchen, dann wird man sagen müssen, dass es nun auch eine Signifikation für diese Sache wird. So wenn wir z.B. im modernen Grossstadtleben von unseren „Wagen" sprechen, so ist dieses Wort für unser Sprachempfinden nicht mehr eigentlich ein generischer Begriff, der auch das Automobil als eine seiner Spezies unter sich begreift, und so auch ab und zu für es bloss steht, sondern in diesen Verhältnissen ist schon die Signifikation des Wortes „Wagen" die des „Kraftwagens", ohne dass dadurch für den Grossstädter in Ausnahmefällen und in anderen Verhältnissen auch in vielen Fällen ausgeschlossen wäre, dass „Wagen" auch für einen Pferdewagen supponiert oder sogar dessen Signifikation ist. Ja, es ist sogar durchaus möglich, dass dasselbe Wort zwei verschiedene Dinge bezeichnet und nicht bloss für sie steht. Wenn wir nach dem ersten Weltkrieg von „Tank" redeten, so hatte dieses Wort je nach dem Zusammenhang die Bedeutung „Behälter" oder „Panzerwagen", ohne dass für unser Sprachgefühl es sich um einen generischen Begriff für beide Dinge handelte, was sich darin zeigt, dass wir bei der Verwendung von „Tank" für Panzerwagen gar nicht das Gefühl eines unbestimmten und zu allgemeinen Sprechens hatten, was der Fall sein müsste, wenn wir „Tank" in diesem Falle als weiten, generischen Begriff empfänden [5]). Es zeigt sich so, dass ein Wort mehrere Dinge benennen kann, ohne dass für das sprachliche Empfinden der generische Oberbegriff für diese Dinge noch ins Bewusstsein tritt, dass es sich also in einem solchen Falle um mehrere Signifikationen, nicht um verschiedene suppositive Verwendungen desselben Wortes handelt. Diese Eigentümlichkeiten der Sprache müssen im Auge behalten werden, wenn die folgenden Überlegungen richtig gewürdigt werden sollen.

c. Diskussion der Gründe gegen die These. Wir betrachten zunächst die Stichhaltigkeit bzw. Nichtstichhaltigkeit der Gründe, die man für die Ansicht vorbringen kann, dass im N.T. ὁ θεός an sich Gott im allgemeinen bedeute, und dass darum, wenn es an manchen Stellen den Vater meint, es

---

5) Dabei ist zu beachten, dass wir „Tank" im einen und im andern Fall doch nicht bloss als zufällig gleichphonetischen Laut für zwei gänzlich disparate Begriffe auffassen, wie etwa „Steuer" für eine Lenkvorrichtung und eine Geldabgabe, oder „Dichtung" für Poesie und für eine Vorrichtung für Undurchlässigkeit.

sich um eine suppositive Verwendung des Wortes, nicht aber um seine ihm innere Signifikation handle.

Wir beginnen mit dem ersten Grund. Auch im N.T. sei, so könnte man sagen, ὁ θεός als Gegenstand natürlicher Gotteserkenntnis genannt, und dieser Gott sei doch nicht der Vater, sondern der eine Gott, der auf Grund der numerischen Einheit seines Wesens Grund der Welt ist, welche Eigentümlichkeit allen drei göttlichen Personen, die im Besitze dieses einen Wesens sind, in gleicher Weise zukommt. Aber eben dies, dass nämlich so der dreifaltige Gott in der Einheit seines Wesens aus der Welt erkannt werde und nicht etwa der Vater, kann bezweifelt und in Abrede gestellt werden. Selbstverständlich wird in einer natürlichen Theologie der Vater nicht als Vater erkannt, d.h. nicht als der, der sein Wesen in ewiger Zeugung dem Sohne mitteilt, und selbstverständlich ist es richtig, dass die notwendige Einmaligkeit des göttlichen Wesens für eine natürliche Theologie einsichtig ist. Aber dennoch kann man sagen, dass der, der tatsächlich aus der Welt erkannt wird, konkret der Vater und nicht die Trinität im allgemeinen und konfusen ist; denn es wird eben durch die natürliche Theologie nicht bloss eine Gottheit erkannt, sondern eben ein Gott, d.h. erkannt, dass dieses göttliche Wesen notwendig subsistieren müsse und zwar (mindestens auch) in einer absoluten und in jeder Beziehung schlechthinnigen Ursprungslosigkeit. Der so Erkannte aber ist der Vater und eben nur der Vater. Die Notwendigkeit einer schlechthinnigen, in jeder denkbaren und möglichen Beziehung absoluten Ursprungslosigkeit in Gott ist noch eine Aussage, die in einer natürlichen Theologie gemacht werden kann, wenn sie auch in ihr schlechterdings formal bleibt. Dass dieser konkrete, schlechthin und in jeder Hinsicht ursprungslose Ursprung aller Wirklichkeit auch Ursprung durch Mitteilung des göttlichen Wesens selbst und nicht bloss durch Schöpfung aus dem Nichts ist, dass es also einen aus ihm entsprungenen Anderen gibt, der im Besitz des göttlichen Wesens selbst ist, dass also dieser absolute Ursprungslose das göttliche Wesen und seine eigene absolute Ursprungslosigkeit bloss besitzt in einem relativen Hin zu seinem Sohne und dass so nicht jedwedes Entsprungensein schon eine endliche Wirklichkeit bedeutet, die sich nur im Geschöpflichen finden kann, das alles bleibt freilich der natürlichen Theologie schlechterdings verborgen, es ändert aber nichts an der Tatsache, dass, wenn die natürliche Theologie ein schlechthin und unter jeder Rücksicht erstes Prinzip aller (nicht bloss aller geschöpflichen) Wirklichkeit erkennt, der so Erkannte der Vater ist; denn, um es noch einmal zu betonen, die formalontologische Aussage von der Notwendigkeit einer ἀρχή, die schlechthin ἄναρχος ist, trifft a priori und formal eine Ursprungslosigkeit als Gegensatz nicht bloss zu einem Entsprungensein durch Schöpfung, sondern zu jedwedem denkbaren wirklichen oder hypothetischen Entsprungensein.

Man sieht leicht, dass sich diese Überlegungen berühren mit den Fragen, die in der Theologie unter dem Stichwort der subsistentia absoluta in Gott verhandelt werden. Wenn wir von terminologischen Fragen absehen, die dabei die grösste Rolle spielen mögen, so ist doch wohl das sachliche Pro-

blem dies, was (oder besser, wer) denn „dieser Gott" (hic Deus) sei, ein Begriff, der sich einerseits von dem göttlichen Wesen, der Gottheit, unterscheidet und anderseits doch anscheinend gedacht und erkannt werden könnte unter Absehen (oder bei Nichtwissen) von den drei relativen Subsistenzien, durch die das göttliche Wesen doch eigentlich erst eine schlechthinnige und unmittelbare Konkretheit erhällt. Wenn man in der Beantwortung dieser Frage nicht mit CAJETAN, SUAREZ u.a. eine subsistentia absoluta annehmen will (die doch mindestens terminologisch der kirchlichen Lehre fremd ist), dann wird man letztlich nicht anders sagen können, als dass der konkrete Absolute (hic Deus), den wir in einer natürlichen Theologie erkennen, eben der Vater ist, wenn dabei auch nicht erkannt ist, dass diese Subsistenz eine zu anderen göttlichen Personen relative ist; denn wenn wir natürlicherweise erkennen, dass die göttliche Wesenheit notwendig in einer schlechthin und unter jeder Rücksicht individuellen Weise als dieser Gott, als Person, subsistieren muss, und wenn wir diese personale Subsistenz, die doch etwas Letztes, Unmitteilbares ist, nicht wieder zu einem mehreren zukommenden Begriff machen wollen oder zu etwas, was die schlechthin unmitteilbare Konkretheit Gottes noch gar nicht trifft (wie dies in der subsistentia absoluta der Fall ist), dann muss „dieser Gott", in dem wir das göttliche Wesen notwendig subsistierend denken müssen, der Vater sein, wenn er auch von uns nicht als solcher erkannt ist.

Wenn also das N.T. „Gott" als Gegenstand der natürlichen Theologie erklärt, so ist nach dem Gesagten jedenfalls nicht schon ohne weiteres ausgemacht, dass in einem solchen Falle sachlich der dreifaltige Gott als Ganzes gemeint sei und dass darum in diesem Zusammenhang sprachlich der Fall vorliege, wo ὁ θεός nicht den Vater, sondern den einen dreifaltigen Gott als Ganzes bezeichnet. Diese Verwendung des Begriffes ὁ θεός muss zum wenigsten mit einem Non liquet für unsere Frage schliessen.

Das gleiche gilt dann auch ohne weiteres für den Fall, wo ὁ θεός als Schöpfer der Welt im N.T. auftritt; denn wenn einerseits Gott als Ursprung der Welt und so mindestens im weitesten Sinn als Schöpfer natürlich erkannt werden kann und nun auch das N.T. diese Aussage von Gott als Schöpfer macht, und wenn andererseits die zu ihrem radikalen Ende kommende natürliche Erkenntnis die erste Person trifft, wenn auch nicht als solche, dann kann auch das gleiche gesagt werden für die ntl. Aussage, dass ὁ θεός der Schöpfer der Welt sei. Der schlechthin und in jeder Hinsicht Ursprungslose, also der Vater, ist der Schöpfer auch der Welt. Damit ist natürlich nicht geleugnet, dass objektiv dieses Attribut jeder der drei Personen zukommt, die im Besitz des göttlichen Wesens sind, das der Grund der göttlichen Schöpfermacht, der actio ad extra ist. Diese Behauptung ist vielmehr selbstverständlich logisch impliziert in der ersten Behauptung; aber deswegen braucht sie in ihr noch nicht ausdrücklich gesagt zu sein. Weil man ohne weiteres sagen kann, der Vater hat die Welt geschaffen, darum braucht auch in dem Satz: Gott ist der Schöpfer der Welt, ausdrücklich auch nicht mehr gesagt zu sein. Ob tatsächlich ausdrücklich mehr oder nur das gesagt ist, diese Frage kann nicht aus diesem Satz

allein entschieden werden, sondern setzt die Entscheidung darüber schon voraus, ob ὁ θεός für den Vater bloss supponiert oder ihn auch bezeichnet. Das gleiche gilt dann auch für die Sätze, in denen ὁ θεός als der in der atl. Heilsgeschichte Handelnde genannt wird. Denn ὁ θεός ist eben für das N.T. der Schöpfer und der im Alten Bunde Waltende, und so gilt für die eine wie für die andere Aussage dasselbe, und ebenso selbstverständlich besteht auch die objektive Eingeschlossenheit der beiden anderen Personen in einer solchen Aussage, falls diese ausdrücklich bloss die erste Person meint. Zudem kann hier schon gleich bemerkt werden, dass es Stellen im N.T. gibt, wo ὁ θεός als Gott der atl. Heilsgeschichte unzweifelhaft den Vater meint, weil im gleichen Zusammenhang von der Sendung Christi durch diesen Gott die Rede ist [6]).

Der zweite Grund, warum ὁ θεός im N.T. auch in den Stellen nur suppositiv für den Vater stehen soll, in denen er mit diesem Wort tatsächlich gemeint ist, könnte schwerwiegender erscheinen. Er liegt in der Tatsache, dass an einigen, allerdings wenigen Stellen θεός auch vom Sohn ausgesagt wird. Hierher gehört noch nicht Jo 10, 33, der Vorwurf der Juden an Christus, er mache sich selbst zu Gott, weil hier ja von der Mentalität der streitenden Juden aus eine Unterscheidung zwischen dem Sohn und dem Vater und so eine θεός-Aussage vom Sohn unter Beachtung seines Unterschiedes vom Vater gar nicht beabsichtigt ist. Wir dürfen hier, wo es sich um den eigenständigen Sprachgebrauch des N.T. handelt, auch Hebr 1, 8 f beiseite lassen, wo PAULUS Psalm 44, 7 f auf Christus anwendet; denn wenn hier ὁ θεός auf den Sohn angewandt wird, dann wäre daraus nur dann ein eindeutiger Schluss für den Sprachgebrauch des Apostels zu ziehen, wenn klar wäre, welchen Sinn das elohim des Ps 44 selbst hat [7]) und in welcher Weise PAULUS diesen Psalm messianisch anwendet. Hingegen gehören andere Texte des N.T. hierher: Röm 9, 5 f wird Christus genannt ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός; Jo 1, 1 wird der Logos θεός genannt; Jo 1, 18 μονογενὴς θεός [8]); Jo 20, 28 spricht THOMAS zum Auferstandenen: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου; 1 Jo 5, 20 wird von Christus gesagt: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός; Tit 2, 13 ist von der δόξα τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede [9]).

---

[6]) Apg 3, 12-26 wegen v. 26; Hebr 1, 1-2: Gott hat in den Propheten und in seinem Sohn gesprochen; Jo 10, 35-36: die atl. Schrift ist das Wort des Gottes, der Christus in die Welt gesandt hat; usw. Vgl. J. BEUMER, *Wer ist der Gott des A.T.?*: Kirche und Kanzel 25 (1942) 174-180.

[7]) Vgl. B. HEINISCH, *Theologie des A.T.*, Bonn 1940, S. 309.

[8]) Vorausgesetzt, dass hier nicht doch ὁ μονογενὴς υἱός zu lesen ist, eine Lesart, die in jüngster Zeit durchaus noch vertreten wird. Vgl. KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, IV, 784 Anm. 14 (BÜCHSEL) und R. BULTMANN, *Johannesevangelium* (in Meyers Kommentar) 1941, S. 55 Anm. 4.

[9]) Ausser Betracht muss hier bleiben Hebr 3, 4, weil θεός hier wegen 3, 6 ebenso gut auf den Vater bezogen werden kann wie wegen 3, 2. 3 auf den Sohn; 2 Petr 1, 1 und 2 Thess 1, 12, weil durch das zwischen „Gott" und „Herr" („Heiland") gestellte ἡμῶν im Gegensatz zu Tit 2, 13, wo es nachgestellt ist, θεός von „Christus" getrennt erscheint und darum wohl auf den Vater und nicht auf Christus zu beziehen ist, zumal sonst PAULUS oft, wo er Christus das Prädikat κύριος gibt, vom Vater als dem θεός redet und für den Briefeingang 2 Petr 1, 1, entsprechend den übrigen Briefeingängen, von vornherein eine Erwähnung auch

Wir haben also 6 Stellen, in denen die Tatsache der göttlichen Natur in Christus durch das Prädikat θεός ausgedrückt wird. In ihnen — das ist nicht unwichtig zu beobachten — wird das reine, nicht durch Zusätze modifizierte θεός nie mit dem Artikel von Christus ausgesagt. Entweder steht nur θεός ohne Artikel (Jo 1, 1. 18; Röm 9, 5) [10]) und macht so schon das in gewissem Sinne Generelle des Begriffes spürbar oder θεός ist durch nähere Bestimmung modifiziert und lässt auf diese Weise spüren, dass es sich nicht von vornherein und in jeder Beziehung um das handelt, was sonst mit ὁ θεός einfachhin gemeint ist [11]). Ausserdem ist beachtlich, dass in allen diesen Stellen (mit Ausnahme von Tit 2, 13) θεός prädikativ steht oder einen

---

des Vaters zu erwarten ist. Eph 5, 5 und Kol 2, 2; Tit 2, 11 und 3, 4 bleiben auch ausser Betracht, weil es in ihnen allen doch sehr viel wahrscheinlicher ist, dass sich θεός nicht auf Christus, sondern auf den Vater bezieht; ebenso Apg 20, 28, weil nach dem rein handschriftlichen Befund sich die Lesarten ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und ἐκκλησία τοῦ κυρίου die Waage halten und sich der Wechsel von der schwierigeren, weil ungewöhnlichen Lesart ἐκκλ. τ. κυ. zur geläufigen ἐκκλ. τ. θεοῦ leichter erklären lässt als umgekehrt, zumal von IGNATIUS VON ANTIOCHIEN an das Wort vom „Blut Gottes" sprachlich nicht mehr ungewöhnlich war und darum eine Korrektur des θυ. in κυ. von daher nicht mehr nahegelegt wurde.

[10]) In Jo 1, 1 und Röm 9, 5 erklärt sich allerdings das Fehlen des Artikels an sich genügend dadurch, dass θεός Prädikatsnomen ist; um so auffallender ist aber das Fehlen des Artikels Jo 1, 18; so übersetzt auch LAGRANGE richtig: „un Dieu Fils unique" (M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*[5], Paris 1936, S. 27). Auch der Artikel in Jo 20, 28 erklärt sich durch das μου, das den Artikel normalerweise vor sich verlangt, durch seine Verwendung beim Vokativ (BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des ntl. Griechisch*[6], § 147, 3), durch sein Vorkommen in der festen Formel: ὁ κύριος καὶ ὁ θεός (vgl. z.B. Apk 4, 11). Ausserdem ist zu beachten, dass das ὁ θεός μου, ob es als Vokativ oder Nominativ aufgefasst wird, dem Sinne nach prädikativ steht, also daraus nichts für die Frage entnommen werden kann, ob ὁ θεός im Sprachgebrauch des N.T. jemals in einer Aussage als Subjekt auftritt, das Christus meint.

[11]) Jo 1, 18, wo ja auch der Artikel fehlt, dürfte das ohne weiteres einleuchten: „Ein einzig geborener Gott" schliesst von vornherein die Gefahr aus, diesen Gott mit ὁ θεός schlechthin zu verwechseln. Tit 2, 13 ist das θεός — der Artikel erklärt sich schon durch das ἡμῶν — durch das hinzugefügte Χριστοῦ Ἰησοῦ schon vor einem Missverständnis geschützt und steht in einem Zusammenhang von Worten spezifisch hellenistischer Prägung (ἐπιφάνεια — σωτήρ — μέγας θεός); in einem solchen Zusammenhang aber hat θεός und besonders die kultische Formel μέγας θεός einen ganz anderen, generelleren Klang als das ὁ θεός, das vom A.T. her viel mehr schon den Charakter beinahe eines Eigennamens hat. Wenn 1 Jo 5, 20, was schliesslich auch noch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, auf den Sohn bezogen werden muss, dann ist sicher dieser Text der Höhepunkt der Gottesprädikation auf Christus im N.T.; denn man wird nicht leugnen können, dass das ἀληθινός an sich dem ὁ θεός nicht einen generelleren Klang verleiht, sondern die Einzigkeit und Ausschliesslichkeit des einen Gottes eher noch verschärft betont. Andererseits ist aber doch zu beachten, dass gerade im ersten Johannesbrief ὁ θεός so oft ohne Zweifel den Vater meint (1, 5-7; 4, 9. 10. 15; 5, 9-12; und υἱὸς τοῦ θεοῦ [αὐτοῦ] in einem guten Dutzend von Stellen), dass man ὁ θεός im ganzen Brief immer vom Vater verstehen muss, will man nicht einen unverständlichen Wechsel in dem mit ὁ θεός gemeinten Subjekt annehmen. Wenn daher nun zum Schluss des Briefes in einer letzten Steigerung der Aussagen Christus ὁ ἀληθινὸς θεός genannt wird, so ist das offenbar bewusste und als solche gewollte Abweichung vom gewöhnlichen Sinn des ὁ θεός, dass daraus nicht geschlossen werden kann, ὁ θεός habe eine Bedeutung, die von vornherein und gleichmässig den Sohn wie den Vater meinen kann.

prädikativen Sinn hat [12]) und auf diese Weise das Generellere des Wortes in diesem Zusammenhang spüren lässt. Das Wort tritt aber nie allein als Subjekt auf, von dem als einer auch ohne Zusätze selbstverständlichen Bezeichnung Christi etwas anderes ausgesagt würde, wie es bei κύριος oft genug der Fall ist (Lk 7, 13; 10, 1; Jo 4, 11; 6, 23; 11, 2; Apg 9, 10. 11; 1 Kor 7, 10. 12; 1 Thess 4, 16 usw). Entscheidend ist jedoch folgendes: Diese wenigen Stellen, in den Christus θεός genannt wird, kommen gar nicht auf gegen die absolut überwiegende Zahl von anderen Stellen, in den das N.T. ebenso die göttliche Natur Christi so oder so aussprechen will und dennoch nicht, wie man bei einer quasi-generischen Signifikation des Wortes θεός erwarten müsste, zum Wort θεός greift. Wenn Christus „Sohn Gottes", der „wahre Sohn Gottes", wenn er κύριος, „Logos Gottes", εἰκών Gottes, χαρακτήρ und ἀπαύγασμα Gottes genannt wird, wenn gesprochen wird von seinem 'Εν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, von seinem „Bei-Gott-sein", von seinem εἶναι ἴσα θεῷ, von dem πλήρωμα τῆς θεότητος, das in ihm wohnt, so sind dies alles Wendungen, die die Gottheit Christi aussprechen wollen und zwar mit aller Klarheit und ohne irgend ein pädagogisches Bestreben, diese Aussage bloss sehr zurückhaltend zu machen, wie dies etwa in den Anfängen der Selbstoffenbarung Christi der Fall sein mag, und dennoch wird an allen diesen vielen Stellen die Prädikation θεός von Christus umgangen. Das lässt sich nur dadurch erklären, dass eben das Wort ὁ θεός für das sprachliche Empfinden des N.T. ursprünglich allein den Vater bedeutet, dass es nicht zuerst generisch neutral ist und so auf den Vater, aber in gleicher Weise von vornherein ebenso selbstverständlich auch auf den Sohn angewandt werden kann, sondern dass es ursprünglich dem Vater anhaftet, ihn also primär allein bezeichnet und sich dann erst langsam, gleichsam schüchtern und vorsichtig von ihm löst und sich so wandelt, dass in diesen wenigen Stellen (Jo 20, 28; Röm 9, 5; 1 Jo 5, 20) gerade noch gewagt wird, dies Wort auch von Christus auszusagen, in Stellen, die als Worte besonders ergriffenen Bekenntnisses zu Christus eher den Mut zu solchen sprachlichen Neubildungen geben als in einer mehr alltäglichen Sprache, die sich näher an die herkömmliche Bedeutung der Worte halten muss. Vom Geist wird θεός schon nie mehr gesagt.

Zusammenfassend also können wir sagen: die Gründe dafür, dass ὁ θεός für das Sprachgefühl des N.T. nicht zunächst den Vater, sondern irgend eine göttliche Person oder die drei göttlichen Personen zusammen bezeichne und so, wenn ὁ θεός vom Vater ausgesagt wird, für ihn nur supponiere, sind nicht durchschlagend. Ein Ansatz zur Entwicklung in dieser Richtung ist nicht zu bestreiten; dass aber durch diesen Ansatz die signifikative Bedeutung von ὁ θεός sich schon so im N.T. selbst gewandelt habe, dass das einfache ὁ θεός für den Vater bloss mehr supponiere, dafür ist kein Beweis zu erbringen.

d. Positiver Beweis der These. Wir haben als allgemeine methodische Regel für einen solchen Beweis den Grundsatz angegeben, dass die signifi-

[12]) Auch Jo 1, 18 wird, wie das Fehlen des Artikels zeigt, in diesem Sinne aufzufassen sein: ein Eingeborener, der Gott ist.

kative und nicht bloss suppositive Bedeutung eines Wortes für eine bestimmte Sache dann vorliege, wenn dieses Wort immer oder fast immer nur von dieser Sache ausgesagt wird, und wenn dieses Wort für diese Sache auch in einem entscheidenden Zusammenhang verwendet wird, obwohl ein anderes Wort für dieselbe Sache vorhanden ist, das klarer (weil signifikativ für die Sache) wäre, wenn dieses erste Wort bloss suppositiv für die Sache stände. Damit ist auch die Gliederung des folgenden Gedankenganges gegeben.

Ὁ θεός wird zunächst in einer solchen Häufigkeit vom Vater ausgesagt, dass die wenigen schon genannten Stellen, in denen θεός auch vom Sohn gesagt wird, nicht in Betracht kommen für die Frage, ob die ὁ-θεός-Prädikation vom Vater etwa blosse Supposition sei. Christus wird der „Sohn Gottes" (υἱὸς τοῦ θεοῦ) genannt, wobei, wie gesagt, „Gott" für den Vater zum mindesten steht: Im Munde Christi: Jo 5, 25; 10, 36; 11, 4 (vgl. Mt 27, 43), in ausdrücklicher Bestätigung durch Christus: Mt 16, 17; 26, 63 f (Lk 22, 70), im Munde anderer: Mt 4, 3. 6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40. 54; Mk 1, 1 (?); 3, 11; 5, 27; 14, 61; 15, 39; Lk 1, 35; 4, 3. 9. 41; 8, 28; 22, 70; Jo 1, 34. 49; 3, 18; 11, 27; 19, 7; 20, 31; Apg 9, 20; Röm 1, 3. 4. 9; 2 Kor 1, 19; Gal 2, 20; Eph 4, 13; Hebr 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29; 1 Jo 3, 8; 4, 15; 5, 5. 10. 12. 13. 20; Apk 2, 18 (Hierzu gehören auch die Texte mit υἱὸς αὐτοῦ mit unmittelbarer Rückbeziehung auf das nebenstehende ὁ θεὸς: Röm 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; 1 Kor 1, 9; 15, 28; Gal 1, 16; 4, 4; 1 Thess 1, 10; Hebr 1, 2; 1 Jo 1, 7; 3, 23; 4, 9. 10; 5, 10. 11)[13]). Im gleichen Sinne steht zum mindesten ὁ θεός für den Vater, wenn Gott „Vater Jesu Christi" genannt wird: Jo 6, 27; Röm 15, 6; 1 Kor 15, 24; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3. 16; Phil 2, 11; Kol 1, 3; 1 Petr 1, 3; 2 Petr 1, 17; Apk 1, 6, oder wenn umgekehrt Christus genannt wird ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Apk 19, 13), εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), ἴσα θεῷ (Phil 2, 7). Unzweifelhaft ist mit ὁ θεός (wieder mindestens im Sinne einer Supposition) der Vater gemeint, wenn von ὁ θεός eine Sendung des Sohnes ausgesagt wird: Jo 8, 42; Apg 3, 26; Röm 8, 3; Gal 4, 4, oder wenn Christus „von Gott ausgeht": Jo 8, 41; 13, 3; 16, 27, oder wenn der Logos (Christus) als bei Gott seiend angesprochen wird: Jo 1, 1; 6, 46, oder wenn Gott „der Gott unseres Herrn Jesus Christus" genannt wird: Eph 1, 17, weil einer göttlichen Person eine andere nur gehören kann, wenn sie von ihr ausgeht. Aber auch an einer Unzahl anderer Stellen, wo „Gott" auf Christus handelnd einwirkt oder „Gott" das Objekt einer Handlung Christi ist oder wo einfach „Gott" und Christus nebeneinander gestellt erscheinen, meint „Gott" den Vater. Zwar ist es in rein theologischer Sachlogik richtig, dass Wirkungen „Gottes" auf Christus in seiner menschlichen Natur von der ganzen Trinität an sich ausgesagt werden können (THOMAS VON AQUIN, I q. 43 a. 8) und so in etwa andere Verhältnisse vorliegen als bei einer „Sendung" im engen theologischen Sinn des Wortes. Aber die Annahme, dass im N.T. in diesem Sinne eine Wirkung des dreifaltigen Gottes als solchen auch von Christus ausgesagt (nicht bloss

[13]) Natürlich ist „Sohn Gottes" in einigen Stellen der Evangelien in einem unbestimmten Sinn gemeint, der an sich für unsere Frage nicht in Betracht kommt.

logisch impliziert) wäre, würde sprachlich zu Unmöglichkeiten führen. Denn einmal ist ὁ θεός, der neben Christus gestellt wird, oft näher charakterisiert durch das Attribut πατήρ (auch ohne ἡμῶν!) und kann darum nur noch von der ersten trinitarischen Person verstanden werden; sodann ist Christus in solchen Zusammenstellungen von θεός und Christus oft charakterisiert als der κύριος, d.h. also als göttliche Person, und dann ist es wiederum unmöglich, dass die Dreifaltigkeit und eine dieser drei Personen nebeneinander gestellt werden (z.B. ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν: 2 Petr 1, 2) und oft wird Christus auch in solchen Aussagen über ein Einwirken Gottes auf ihn oder umgekehrt „Sohn" genannt, und darum kann dieser θεός nur der Vater sein. Schliesslich ist für die einfache und klare Sprache des N.T. überhaupt nicht denkbar, dass, wo zwei Subjekte nebeneinander genannt werden, in dem, was unmittelbar und ausdrücklich gesagt wird, das eine Subjekt („Gott") das andere (Christus) schon einschliesse.

Unter diesen Voraussetzungen sind die folgenden Wendungen zu interpretieren: Es werden Handlungen, die sich auf Christus beziehen, von „Gott" ausgesagt: „Gott" hat Christus auferweckt (Apg 2, 24. 32; 3, 15. 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 17. 33-34; 17, 31; Röm 10, 9; 1 Kor 15, 15; 6, 14; Eph 1, 20; Kol 2, 12; 1 Thess 1, 10; 1 Petr 1, 21. — Apg 2, 32 [πατήρ v. 33]; 3, 26 [ἀπέστειλεν]; Röm 10, 9; 1 Kor 6, 14 [κύριος!] wird auch sprachlich noch deutlicher, dass mit diesem auferweckenden Gott der Vater gemeint ist. — Vgl. auch Gal 1, 1, wo θεὸς πατήρ als der Auferweckende erscheint). „Gott" hat Christus erhöht, verherrlicht (Apg 2, 33; 3, 13; 5, 31; Phil 2, 9). „Gott" salbt Jesus mit dem Heiligen Geist (Apg 10, 38). „Gott" ist mit ihm (Apg 10, 38). „Gott" lässt Christus zu seiner Rechten sitzen (Mk 16, 19; Lk 22, 69; Apg 7, 55-56; Röm 8, 34; Eph 1, 20 [hier Subjekt ὁ θεὸς τοῦ κυρίου 1, 17!]; Kol 3, 1; Hebr 10, 12; 12, 2; 1 Petr 3, 22; vgl. Apk 3, 21, wo vom Throne des Vaters die Rede ist). „Gott" hat gesprochen durch seinen Sohn (Hebr 1, 2). „Gott" hat von seinem (!) Christus vorausgesagt (Apg 3, 18). Christus ist angeredet von „Gott" (Hebr 5, 10). Jesus wurde von „Gott" beglaubigt (Apg 2, 22). „Gott" gibt Christus den Thron Davids (Lk 1, 32). „Gott" gibt Christus alles, um was er bittet (Jo 11, 22). „Gott" ist im Menschensohn verherrlicht und verherrlicht ihn (Jo 13, 31. 32). „Gott" ist κεφαλή Christi (1 Kor 11, 3). Es ist die Rede von Handlungen Christi, die sich auf „Gott" beziehen: Christus fährt zu seinem „Gott" auf (Jo 20, 17); Christus spricht von seinem „Gott" (Jo 20, 17; Apk 3, 2. 12 [viermal]); Christus ist im Gebet zu „Gott" (Lk 6, 12); Christus erscheint vor dem Angesicht „Gottes" (Hebr 9, 24); Christus bringt uns zu „Gott" (Kol 3, 3); Christus übergibt „Gott" das Reich (1 Kor 15, 24); Christus gehört „Gott" (1 Kor 1, 23); Christus ist Opfer für „Gott" (Eph 5, 22). Es ist die Rede von unserem Verhältnis zu Gott durch Christus: Wir sind mit Christus in „Gott" (Kol 3, 3); wir haben Frieden zu „Gott" durch den Kyrios (Röm 5, 1); wir danken „Gott" im Namen Christi (Eph 5, 20); wir sind durch den Dienst Christi „Gott" wohlgefällig (Röm 14, 18); Paulus ist Apostel Jesu Christi durch den Willen „Gottes" (1 Tim 1, 1;

2 Tim 1, 1). In einer Fülle von Stellen sind ὁ θεός und Christus nebeneinander gestellt: Reich Christi und „Gottes" (Eph 5, 5); Erben „Gottes" und Miterben Christi (Röm 8, 17); Priester „Gottes" und Christi (Apk 20, 6); Erkenntnis „Gottes" und Christi (2 Petr 1, 2); Gerechtigkeit unseres „Gottes" und des Heilandes Jesu Christi (2 Petr 1, 1); Knecht „Gottes" und des Herrn Jesus Christus (Jak 1, 1); Knecht „Gottes", Apostel Jesu Christi (Tit 1, 1); ein „Gott", ein Christus (1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 5); Gebot „Gottes" und Glaube Jesu (Apk 14, 12); Zeugnis Jesu und Wort „Gottes" (Apk 1, 2; 20, 4); Liebe „Gottes" und Geduld Christi (2 Thess 3, 5); Kirche in „Gott" unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus (2 Thess 1, 1); Predigt vom Reiche „Gottes" und Lehre über den Herrn Jesus Christus (Apg 21, 31); vor „Gott" und Christus (1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 4, 1); und alle die Gruss-Formeln, in denen uns Friede usw. von „Gott" und Christus gewünscht wird (Röm 1, 7; 1 Kor 1, 3; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 3; Eph 1, 2; Phil 1, 2; 2 Thess 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; Phm 3; 2 Jo 3).

„Gott" steht mindestens für den Vater auch in den sogenannten trinitarischen Formeln, wie z.B. Röm 15, 30; 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 1, 21. 22; 13, 13; Eph 4, 4-6; 1 Petr 1, 2 [14]). „Gott" steht zum mindesten ebenfalls für den Vater, wenn der Heilige Geist Geist Gottes genannt wird (Mt 3, 16; 12, 28; Röm 8, 9. 14; 1 Kor 2, 11. 12 [ἐκ θεοῦ]. 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; 2 Kor 3, 3; Eph 4, 30; Phil 3, 3; 1 Thess 4, 8 [πνεῦμα αὐτοῦ]; 1 Petr 4, 14; 1 Jo 4, 2. 13 [πνεῦμα αὐτοῦ]) [15]), wenn er von „Gott" gesandt und gegeben wird (Apg 5, 32; 15, 18; 1 Kor 6, 19; 2 Kor 1, 22; Gal 4, 6; Eph 1, 17; 1 Thess 4, 8; 2 Tim 1, 7; 1 Jo 3, 24; 4, 13).

Ferner ist folgendes zu beachten: Röm 1, 7; 1 Kor 1, 3; 8, 6; 2 Kor 1, 2; Gal 1, 3; Eph 1, 2; 5, 20; Phil 1, 2; Kol 3, 17; 1 Thess 1, 1 (?); 2 Thess 1, 2 (?); 2, 16; Phm 3 ist von Gott, unserem Vater, die Rede, und zwar ist dieser Gott, der unser Vater ist, durch die dabei erfolgende Nebenstellung des „Herrn Jesus Christus" eindeutig als der trinitarische Vater gekennzeichnet. Schon daraus ergibt sich, dass im Sprachgebrauch des N.T. die erste trinitarische Person gemeint ist, wenn von Gott, unserem Vater und von unserer Gotteskindschaft gesprochen wird. Dementsprechend kann Christus auch selbst von „meinem" und „eurem" Vater reden (Jo 20, 17), wobei doch offensichtlich ein und dieselbe erste Person in Gott gemeint ist. Das ergibt sich auch daraus, dass nach PAULUS (Eph 1, 3. 5) der Vater Jesu

---

14) Wenn wir die trinitarischen Stellen im weitesten Sinne nehmen, d.h. alle kürzeren Textabschnitte des N.T. berücksichtigen, in denen alle drei göttlichen Personen genannt werden, dann sind es folgende: Mt 28, 19; Lk 24, 49; Jo 14, 16. 17; 14, 26; 15, 26; 16, 7-11; 16, 12-15; Apg 2, 32-33; 2, 38-39; 5, 31-32; 7, 55-56; 10, 38; 11, 15-17; Röm 5, 1-5; 8, 9-11; 8, 14-17; 14, 17-18; 15, 15-16; 15, 30; 1 Kor 2, 6-16; 6, 11; 6, 15-20; 12, 3; 12, 4-6; 2 Kor 1, 21-22; 13, 13; Gal 4, 4-6; Eph 1, 3-14; 1, 17; 2, 18-22; 3, 14-19; 4, 4-6; 5, 15-20; 2 Thess 2, 13; Tit 3, 4-11; Hebr 2, 2-4; 10, 29-31; 1 Petr 1, 1-2; 2, 4-5; 4, 14; 1 Jo 3, 23-24; 4, 11-16; 5, 5-8; Jud 20-21. In diesen Texten wird nun der Vater 70 mal einfach ὁ θεός genannt und nur 19 mal πατήρ oder θεός πατήρ oder ὁ θεός καὶ πατήρ.

15) Denn der Heilige Geist als göttliche Person kann nur Geist „Gottes" genannt werden, wenn er von diesem Gott ausgeht, wie dies die Theologie bezüglich des Geistes als Geistes Christi immer betonte; vgl. z.B. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, II, n. 529-531. Der Gott aber, von dem der Geist ausgeht, ist der Vater (Jo 15, 26).

uns zur Sohnschaft bestimmt, seinen Sohn schickt, damit wir die Sohnschaftsannahme erhalten (Gal 4, 4) und Christus so der Erstgeborene unter vielen Brüdern wird (Röm 8, 29) und wir zusammen mit ihm Ἀββᾶ ὁ πατήρ rufen (Röm 8, 15; Gal 4, 5; vgl. Mk 14, 36). Jedenfalls gilt also für den Sprachgebrauch des N.T., dass wir Kinder Gottes in dem Sinne sind, dass wir Kinder des Vaters als der ersten trinitarischen Person sind und nicht Kinder des dreifaltigen Gottes (ob auch diese Aussage sachlich zu Recht besteht oder nicht, gehört nicht hieher) [16]). Auch nach Christi eigenen Worten haben die Menschen eine Beziehung zum Vater Christi (Mt 7, 21; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35; 20, 23; 25, 34; Jo 2, 16; 6, 32; 14, 2. 23; 15, 8; 15, 23. 24). Der Gott, von dem die Juden glauben, dass er ihr Vater sei, ist der Gott, von dem Jesus ausgegangen ist und der ihn gesandt hat, also der Vater im trinitarischen Sinn (Jo 8, 32). Und überdies ist nach der Lehre Christi der himmlische Vater nicht der Vater der Menschen auf Grund seiner Schöpfung oder Vorsehung, so dass er ohne weiteres der Vater aller Menschen genannt werden könnte, sondern er ist der Vater der Jünger Christi oder eben derer, die zum Himmelreich gehören. Wenigstens spricht Christus von Gott als ihrem Vater nur zu solchen. Diese Vaterschaft ist begründet in der freien Erwählung des Vaters, der die Menschen zu seinem Sohne ruft und führt (Jo 6, 37-40. 44. 45). Die Menschen sind also nicht von Natur aus Kinder Gottes, sondern sie können Kinder werden, wenn sie bestimmte sittliche Haltungen annehmen (Mt 5, 9. 45; Lk 6, 36; vgl. Jo 1, 12). So ist auch nach Christi eigener Lehre kein Grund dafür da, die Gotteskindschaft, die er verkündet, auf Gott im allgemeinen statt auf den Vater Christi zu beziehen. All dies zusammen berechtigt nun aber zu dem Schluss, dass an allen Stellen, wo von Gott als unserem Vater und von uns als Kindern Gottes und von dem Geborenwerden aus Gott die Rede ist, die erste göttliche Person genannt ist, dass also auch alle diese Stellen zu denen zu rechnen sind, wo ὁ θεός mindestens für den Vater supponiert (Mt 5, 9; Lk 20, 36; Jo 1, 12. 13; 11, 52; Röm 5, 2; 8, 14. 16. 19. 21; 9, 8. 26; 2 Kor 6, 18; Gal 3, 26; Eph 1, 5; 2, 19; 3, 14; 4, 6; 5, 1; Phil 2, 15; 4, 20; 1 Thess 1, 3; 3, 13; Hebr 12, 7; Jak 1, 27; 1 Jo 3, 1. 2. 10; 4, 7; 5, 1. 2. 4. 7. 18; Jud 1; Apk 21, 7).

So ergibt sich folgendes Bild: Nirgends im N.T. gibt es eine ὁ-θεός-Stelle, die man eindeutig auf den trinitarischen Gott als Ganzen in der Dreiheit der Personen beziehen müsste. Es besteht eine überwältigende Fülle von Stellen, wo mit ὁ θεός der Vater als trinitarische Person gemeint ist. Dabei ist zu beachten, dass an den Stellen, an denen eine Aussage über ὁ θεός gemacht wird, ohne dass sich aus ihnen selbst etwas eindeutig entnehmen lässt, wer genau gemeint sei, nie die Aussage etwas beinhaltet, was nicht an anderen Stellen von dem Gott gesagt wird, der an eben diesen

---

[16]) Wie wenig diese so selbstverständlich klingende Behauptung in der scholastischen Theologie selbstverständlich ist, zeigt sich z.B. darin, dass KNABENBAUER, *Comm. in Ev. sec. Matth.*[3], Paris 1922, 311-312 unter Berufung auf MALDONAT und SUAREZ selbst für das Vaterunser annimmt, dass hier der dreifaltige Gott angerufen werde, weil wir Kinder Gottes seien und „Gott" eben den dreifaltigen Gott meine.

andern Stellen (direkt oder indirekt) als Vater im trinitarischen Sinn sich erkennen lässt[17]). Daneben gibt es 6 ganze Stellen, wo θεός eben noch zögernd und offensichtlich gehemmt (natürlich nicht durch eine Hemmung in der Sache, sondern durch eine Hemmung aus der sprachlichen Bedeutung des Wortes) von der zweiten Person der Trinität gesagt wird. Dazu kommt, dass ὁ θεός im N.T. vom πνεῦμα ἅγιον nie ausgesagt wird. Dieser Befund rechtfertigt schon jetzt die Behauptung: Wenn im N.T. von ὁ θεός die Rede ist, dann ist (mit Ausnahme der sechs genannten Stellen) der Vater als die erste trinitarische Person bezeichnet. Ὁ θεός bezeichnet ihn und supponiert nicht bloss für ihn, weil eine dauernde und praktisch ausschliessliche suppositive Verwendung eines Wortes der Beweis dafür ist, dass dieses Wort die Sache, für die es supponiert, auch bezeichnet, zumal, wenn es als Subjekt und nicht nur als Prädikatsnomen für die Sache steht. Die wenigen Ausnahmefälle in der Verwendung von θεός, die sich durch ihre sprachliche Form selbst als Ausnahmen charakterisieren, berechtigen nicht zu der Meinung, dass ὁ θεός im Sprachgebrauch des N.T. ein Wort sei, das die Trinität in der Einheit ihrer individuellen Natur bezeichne und darum von vorneherein für alle drei göttlichen Personen einzeln genommen in gleicher Weise supponiere.

Dieser Eindruck verstärkt sich durch folgende Beobachtung: Wo die theologische Aussage über die Person und das Wesen Christi in aller Strenge und Genauigkeit gemacht werden soll, wird er ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt: so im Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mt 16, 16), so im entscheidenden Selbstzeugnis Christi vor dem Hohen Rat angesichts des Todes (Mt 26, 63; Mk 14, 61; Lk 22, 70), so in der Zusammenfassung des theologischen Gehaltes des Johannesevangeliums (Jo 20, 31), so in der ältesten Formel des N.T., in der der Inhalt der Bekehrung zum Christentum zusammengefasst wird (1 Thess 1, 9. 10: δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ), so im feierlichen Briefeingang des grössten der ntl. Lehrstücke (Röm 1, 2. 4), so in der Überschrift des Markusevangeliums (Mk 1, 1). Immer heisst es hier „Sohn Gottes". Der theologische Sinn ist dabei immer: Sohn des Vaters. Dabei ist zu beachten, dass dieses Wort „Vater" dem N.T. sehr wohl zu Gebote stand. Ja, es ist von grossem Interesse, dass der Herr selbst diese Ausdrucksweise „Sohn Gottes" (wenigstens im allgemeinen) offenbar gemieden hat. Bei den Synoptikern kommt „Sohn Gottes" im Munde Christi von sich selbst überhaupt nicht vor, wenn er auch dieses Wort als Formel für sein Wesen anerkennt. Er selbst spricht nur von sich (abgesehen von der Formel „Menschensohn") als dem „Sohn" absolut (Mt 11, 27-Lk 10, 22; Mt 24, 36-Mk 13, 32; Mt 28, 19)[18]) und von

[17]) So wird z.B. dem Gott, der Jesus sendet, also dem Vater, die ganze atl. Heilsgeschichte zugeschrieben (Apg 3, 12-26; vgl. Hebr 1, 1). In Apg 4, 24 f, Eph 3, 9 f, Hebr 1, 2 ist der Gott, der alles geschaffen hat, durch seine Unterscheidung vom „Sohn" („Knecht", „Christus") deutlich als Vater charakterisiert. Wenn aber so Schöpfung und Heilsgeschichte Gott dem Vater zugeschrieben werden, so kann es praktisch überhaupt keine Aussage über ὁ θεός geben, die darin nicht einbegriffen wäre.

[18]) Von den Parabeln, in denen er sich indirekt als Sohn zu erkennen gibt im Gegensatz zu den Knechten usw., sehen wir ab.

Gott, dem Vater als von dem „Vater" absolut (Mt 11, 27-Lk 10, 22; Mt 24, 36-Mk 13, 32; Mt 28, 19; Lk 9, 26) oder von „seinem (himmlischen) Vater (im Himmel)". Von „Gott", insofern er eine Beziehung zu Christus selbst hat, spricht er bei den Synoptikern nie unter dem Wort ὁ θεός. Auch bei JOHANNES sind nur drei Stellen sicher, in denen der Herr von sich als dem „Sohn Gottes" spricht (Jo 5, 25; 10, 36; 11, 4)[19]. Wenn man dabei bedenkt, dass sich bei JOHANNES 102 mal „Vater" findet, davon 23 mal „mein Vater"[20], so ist die Vermeidung des Wortes „Gott" in der Charakterisierung des Wesens Christi durch ihn selbst sicher kein Zufall; es fehlt ja auch in der Taufformel[21]. Es ist also nicht zu leugnen, dass die Männer des N.T., wenn sie vom Vater Christi sprechen wollten, ein Wort zur Verfügung hatten, das diesen Vater schon in seiner Signifikation bezeichnete, ein Wort, das ihnen durch den Sprachgebrauch Christi nahegelegt war und das sie ja (mit Ausnahme vielleicht der Apostelgeschichte) auch tatsächlich oft benutzten („Vater", „Gott Vater", „Gott und Vater"). Wenn sie nun doch in den genannten feierlichen Formeln, wo der Klarheit und Präzision wegen alles darauf ankommt, dass ein Wort benutzt wird, das für die gemeinte Sache nicht bloss supponiert, sondern sie auch bezeichnet, für den Vater ὁ θεός sagen, so ist das nicht anders zu erklären als dadurch, dass für die Männer des N.T. in diesen Formeln ὁ θεός tatsächlich den Vater bezeichnete und nicht bloss für ihn supponierte, dass darum für sie ὁ θεός ebenso genau und präzis war wie das Wort „Vater". Man kann auch nicht sagen, dass das Wort „Vater" in diesem Zusammenhang so ungenau gewesen wäre, weil man ja nicht wissen konnte, welcher Vater gemeint sei, denn die Männer des N.T. hätten nach dem Beispiel Christi vom „himmlischen Vater", vom „Vater im Himmel" reden können, oder hätten in diesem Zusammenhang das ihnen geläufige Wort vom „Gott Vater" gebrauchen können, wie das alle die Formeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses tun.

Eine analoge Beobachtung können wir bei den trinitarischen Formeln machen. Dort, wo in ihnen unzweifelhaft ein Ternar beabsichtigt ist, lautet er im Munde Jesu πατήρ, υἱὸς, πνεῦμα ἅγιον, im Munde der Apostel aber ist in solchen trinitarischen Formeln die erste Person immer mit ὁ θεός oder θεὸς πατήρ, nie aber mit πατήρ allein bezeichnet[22]. Auch in diesen Formeln erklärt sich die Ersetzung des πατήρ im Munde Christi durch θεός im Munde der Apostel nur daraus, dass ὁ θεός den Vater einfach bezeichnete.

Wenn wir somit sagen, dass für die Sprache des N.T. ὁ θεός den Vater

---

[19]) Vielleicht auch noch Jo 9, 35. Dazu sind allerdings weiter noch zu berücksichtigen Jo 6, 27; 6, 46; 8, 42; 16, 27, wo im Zusammenhang anderer Selbstaussagen Christi ὁ θεός sich findet; allerdings ist an diesen Stellen aus dem Zusammenhang heraus die Verwendung von ὁ θεός wieder sehr verständlich.

[20]) Nur einmal „euer Vater"; auch die 78 mal, wo „Vater" absolut steht, gehen sachlich immer auf den Vater Christi.

[21]) Wie dieser Sprachgebrauch Christi selbst zu erklären ist, gehört nicht hierher.

[22]) Vgl. 1 Kor 12, 4 ff; 2 Kor 1, 21 f; 13, 13 f; 2 Thess 2, 13; 1 Petr 1, 2; Jud 20 f; es sind die Stellen, die E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart und Berlin 1941, S. 311 Anm. 828 als solche trinitarische Formeln anerkennt.

bezeichnet, so ist damit natürlich nicht gemeint, dass es ihn immer bezeichnet, insofern er gerade durch ewige Zeugung Vater des eingeborenen Sohnes ist. Es ist damit nur gemeint, dass für das N.T., wenn es an Gott denkt, die konkrete, individuelle, unvertauschbare Person in den Blick kommt, die tatsächlich der Vater ist und die ὁ θεός genannt wird, so dass umgekehrt, wenn von ὁ θεός die Rede ist, zunächst und zuerst nicht das eine, göttliche Wesen gesehen wird, das in drei Hypostasen subsistiert, sondern die konkrete Person, die das göttliche Wesen ursprungslos besitzt und es durch die ewige Zeugung auch einem Sohn und durch Hauchung dem Geist mitteilt.

Es ist leicht zu erkennen, dass dieses Ergebnis nichts anderes ist als der genauere Nachweis davon, dass jene Trinitätsauffassung, die man seit DE RÉGNON (wenn auch ungenau) die griechische zu nennen pflegt, sich näher an den biblischen Sprachgebrauch hält als die, die DE RÉGNON die lateinische oder scholastische nennt. Diese geht von der Einheit des Wesens Gottes aus (ein Gott in drei Personen), so dass die Einheit des göttlichen Wesens die Voraussetzung für die ganze Trinitätslehre ist; jene setzt bei den drei Personen an (drei Personen, die eines göttlichen Wesens sind), oder besser gesagt, beim Vater, der den Sohn und durch den Sohn den Geist aus sich hervorgehen lässt, so dass die Einheit und Selbigkeit des göttlichen Wesens begrifflich eine Folge davon ist, dass der Vater sein ganzes Wesen mitteilt[23]). Mit dieser griechischen Trinitätsauffassung hängt es zusammen, dass der Vater als Gott κατ' ἐξοχήν betrachtet wird. „Das ist", sagt SCHMAUS[24]), „ein Verfahren, das bis in die erste Christenheit zurückgeht, weil es in der Schrift selbst begründet ist. Justin der Märtyrer, Irenäus, Tertullian zeigen diesen Sprachgebrauch. Origenes spitzt diese Anschauung zu und macht einen Unterschied zwischen ὁ θεός und θεός .... Diese Auffassung, wenn auch nicht so stark pointiert, spricht sich aus in den alten Symbolen. Sie hat sich forttradiert. Dionysius von Alexandrien reserviert dem Vater den Namen 'Gott'. Ὁ τῶν ὅλων θεός und ὁ ἐπὶ πάντων θεός sind Bezeichnungen des Vaters, welche sich im vierten Jahrhundert allenthalben finden. Die Kappadozier sahen im allgemeinen den Vater als den absoluten Gott oder als die göttliche Usie an. Der Griechenschüler Hilarius spricht vom Vater, so oft er einfach das Wort Deus gebraucht. Subordinatianische Gedanken müssen sich mit dieser Redeweise nicht verbinden". SCHMAUS belegt die Behauptung, dass dieser Sprachgebrauch des einen der beiden Ströme der Tradition von der Trinität in der Schrift selbst begründet sei, nur mit dem Hinweis auf eine Seite bei DE RÉGNON (I, 445), und auch hier ist dieser Satz nur belegt mit einem Zitat aus THEODOR ABU QURRA[25]). Was so von DE RÉGNON als These aufge-

---

[23]) Vgl. zu diesen beiden Auffassungen die Zusammenfassung bei Théodore DE RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892, 335-340; 428-435.

[24]) M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, S. 19.

[25]) Nach PETAVIUS, *De Trinitate*, lib. IV, c. XV, n. 14: "Ὅθεν οἱ ἀπόστολοι καὶ πᾶσα σχεδὸν ἡ ἁγία γραφή, ὅτ' ἂν εἴπῃ ὁ θεὸς, οὕτως ἀπολύτως καὶ ἀπροσδιο-

stellt wurde, suchten wir eingehender zu begründen. Mag diese These auch für den, der bloss vom N.T. kommt, mehr oder minder eine Selbstverständlichkeit sein, und so ihre Begründung den Eindruck erwecken, sie renne offene Türen ein, so hat sie für den, der von der abendländisch-scholastischen Theologie her kommt und das N.T. unter dem Apriori der hier vorliegenden Begrifflichkeit zu lesen gewohnt ist, doch wohl ihre Bedeutung. Abgesehen davon, dass die so begründete These zeigt, dass die griechische Trinitätsauffassung aus Gründen der Autorität der Schrift in jeder Theologie ernst zu nehmen und zu berücksichtigen ist, ist sie z.B. wichtig für die Frage des genaueren Inhaltes unserer Gotteskindschaft. Wenn ὁ θεός im N.T. der Vater ist, dann sind wir nach der Schrift zunächst einmal in Teilnahme an der ewigen Sohnschaft des eingeborenen Sohnes Kinder des Vaters Christi. Und die Frage ist noch offen, ob die durch die Gnade begründete Beziehung des gerechtfertigten Menschen zum Sohn und zum Geist auch als Sohnschaft charakterisiert werden kann (so dass diese Vaterschaft auf Grund der Gnade dem trinitarischen Vater bloss appropriiert ist), oder ob diese Beziehung zum Sohn und zum Geist nicht eigentlich als Sohnschaft gedeutet werden kann, so dass jede der drei göttlichen Personen eine ihr eigene, nicht bloss appropriierte Beziehung zum gerechtfertigten Menschen hat. Diese Frage wiederum ist nicht bloss bedeutsam für die genauere Erkenntnis des Wesens der rechtfertigenden und heiligenden Gnade, weil letztlich doch erst so es sich entscheidet, ob die „ungeschaffene Gnade" ein blosses Folgemoment der geschaffenen Gnade ist oder als selbständiges Element im totalen Begriff der heiligmachenden Gnade angesprochen werden muss. Diese Frage ist auch bedeutsam für das Problem des Verhältnisses zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität, von Offenbarungs- und Wesenstrinität: Wenn der Mensch zu jeder der drei göttlichen Personen wirklich eine eigene Beziehung hat[26]), dann kann der Gegensatz zwischen Wesens- und Offenbarungstrinität radikal überwunden werden; Gott verhält sich zum gerechtfertigten Menschen als Vater, Wort, Geist und ist dies auch in sich und für sich. — Die Liturgie betet in ihren offiziellen Gebeten fast immer zum Vater durch den Sohn und nennt dabei diesen Vater einfach Deus[27]). Dass dieser Sprachgebrauch der neutestamentliche ist, das ergibt sich ebenso aus diesen Ausführungen. Die kerygmatische Bedeutung wurde schon eingangs kurz gestreift*).

Innsbruck KARL RAHNER

ρίστως, καὶ ὡς ἐπίπαν σὺν ἄρθρῳ, καὶ χωρὶς ἰδιώματος ὑποστατικοῦ, τὸν πατέρα δηλοῖ.

[26]) Weil die Gnade in ihrem Vollsinn nicht auf den Begriff eines in effizienter Kausalität von Gott Gewirkten gebracht werden kann, das den drei göttlichen Personen gemeinsam ist; vgl. ZkTh 63 (1939) 137-157.

[27]) DE RÉGNON I, S. 495-499.

*) Vermerk der REDAKTION: Der letzte (4.) Abschnitt dieses Aufsatzes ist schon einmal während des Krieges in der ZkTh 66 (1942) 71-88 gedruckt worden.

NIEUWE PERSPECTIEVEN IN DE SPAANSE MARIOLOGIE

Een der kenmerken van onze tijd is het steeds meer samengroeien van mensen uit verschillende streken, landen en volken. Men voelt altijd meer de noodzakelijkheid van samenwerking op alle gebied. Niet het losse individu is het, dat iets groots tot stand brengt, maar alle beschikbare krachten moeten eendrachtig met elkaar medewerken om een groot doel te bereiken. Dit openbaart zich ook in de wetenschap en o.a. ook in de theologie. Allerwegen worden tegenwoordig studiedagen en congressen gehouden. Toch kan het zijn, dat de op een bepaald congres besproken problemen maar weinig doordringen buiten de lands- of taalgrenzen van de deelnemers. En in dat geval kan het nuttig zijn nog eens uitdrukkelijk op die elders geuite gedachten te wijzen. Dit zouden wij hier willen doen met betrekking tot de op de spaanse mariale dagen van Saragossa in 1945 gehouden voordracht van J. M. ALONSO C.M.F. over *Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen* [1]).

Wij willen een kort résumé van deze in Spanje zeer omstreden studie geven, omdat de originaliteit ervan o.i. ook onze nederlandse theologen kan stimuleren. Op de mariale dagen in Saragossa zelf zijn P. ALONSO's gedachten heftig bediscussieerd en toen ALONSO zijn lezing in meer uitgewerkte vorm ter publicatie aanbood aan de redactie der *Estudios Marianos*, meende deze redactie vijf bladzijden van haar inleiding op de gepubliceerde voordrachten te moeten gebruiken om het loutere feit van deze uitgave te rechtvaardigen. De meningen der te Saragossa aanwezige theologen liepen uiteen van ,,contrario a verdades tenidas como ciertas por los teólogos católicos" tot ,,Todo excelente" [2]). De kerkelijke censor oordeelde, dat het werk van P. ALONSO ,,a pesar de estar en contra del pensamiento latino de nuestros teólogos", gepubliceerd moest worden, daar het bestemd was ,,para hombres de estudio, que sabrán poner las cosas en su punto" en daar de inhoud ervan niet tegen het geloof was. Het zou echter nuttig zijn, dat bij deze publicatie een nota gevoegd werd, waarin verklaard werd, dat de spaanse Sociedad Mariológica niet voor de inhoud verantwoordelijk was [3]).

Na deze verklaring uitdrukkelijk gegeven te hebben, publiceren de *Estudios Marianos* dan deze studie.

ALONSO begint met te zeggen, dat het zijn algemene bedoeling is ,,pensar

---

1) *Estudios Marianos; órgano de la sociedad mariológica española.* año III, volumen III: Trabajos de la V Asamblea Nacional de Mariologia, 3 a 8 de septiembre de 1945, en Zaragoza, Madrid, 1946, blz. 11-110.

2) *ibid., Introducción,* blz. 6, 7.

3) *ibid., Introducción,* blz. 8, 9.

los fundamentos y la naturaleza de la gracia de la Virgen bajo las modalidades que nos ofrece el estudio de la teología griega" (11). Het grootste deel zijner studie handelt dan over die „fundamentos" (blz. 11-68). Hierin behandelt ALONSO hetgeen z.i. karakteristiek is voor de griekse theologie, in het bijzonder met betrekking tot de goddelijke causaliteit ad extra en de Incarnatie. De Mariologie is een deel der gehele theologie en daarom kan een verdiept inzicht in de genade van Maria slechts bereikt worden door een verdieping van ons inzicht in heel de bovennatuurlijke orde. ALONSO begint daarom met enkele karakteristieke trekken der griekse theologie weer te geven. Het speculatieve denken der griekse Vaders heeft sterker eenheid met de Openbaringsgegevens en speciaal met de H. Schrift dan gewoonlijk in de latijnse theologie het geval is (19) en bovendien onderscheidt deze theologie zich van de latijnse, doordat zij niet zozeer de aristotelische als wel de platonische en neoplatonische philosophie gebruikt om de geloofsgegevens te doorlichten. Dit laatste is niet exclusief te zien — de antiocheense school was sterk door ARISTOTELES beïnvloed — maar over het geheel genomen oriënteert het griekse denken zich toch meer aan de Academie, de latijnse gedachte echter aan de peripatetici (18). Dit leidt dan tot een enigszins anders zien der causale verhoudingen tussen de objekten. ARISTOTELES ziet deze betrekkingen vooral als die van efficiënte oorzaken tot hun effekten; PLATO daarentegen als die tussen oerbeelden en hun nabeeldingen; deze nabeeldingen zijn dan niet loutere copieën van hun modellen, doch nabeeldingen, die slechts tot stand komen door bijzondere tegenwoordigheid van de oerbeelden in hen (18). Zo wordt dan ook de causaliteit Gods tegenover ons door grieken en latijnen op enigszins verschillende wijzen gezien: De latijnen zien het zijn statisch, als een „er-zijn" (22). God is voor hen de Actus Purus in de zin van Actualitas Pura (26). Het eerste stoffelijke gegeven, waar hun begrip van causaliteit aan ontleend wordt, is de plaatselijke beweging, de kinèsis. Hierop doordenkend ziet men God als Motor Immobilis en zijn effekten vooral als extrinsiek aan hun Oorzaak (23). Door de christelijke theologen worden de nadelen van dit aristotelisch causaliteitsbegrip dan geneutralizeerd door er andere elementen mede te verbinden. Bij S. THOMAS, de hoogste vertegenwoordiger van het westerse denken, wordt het aristotelisch begrip der causa efficiens verbonden met de platonische participatie-gedachte en met het christelijke scheppingsbegrip — dit ziet ALONSO duidelijk in I q. 8 a. 1 (25). Maar toch geeft THOMAS de goddelijke causaliteit op aristotelisch gekleurde wijze weer. De griekse theologen zien het zijn echter meer dynamisch, als activiteit; zij zien God als Actus Purus in de zin van Activitas Substantialis (26). Het eerste phenomenale gegeven, waar hun causaliteitsbegrip op steunt, is de voortplanting der levende wezens, waardoor het ene wezen zich formeel reproduceert in een ander (26, 29). Volgens dit type wordt dan ook Gods oorzakelijkheid gezien; God projekteert zijn eigen wezen in afgezwakte vorm naar buiten; het eerste, dat van een schepsel gezegd moet worden, is derhalve, dat het een weerspiegeling en beeld Gods is (29). De forma exemplaris, die door de latijnen steeds extrinseca genoemd wordt, wordt door de grieken als

sterker inwendig bepalend gezien (28). Het schepsel wordt dan gezien als vervolmaakt wordend door sterker in-formatie door God (30).

ALONSO geeft dan bij dit alles een sterk primaat aan de grieken (b.v. 19v.), maar wil van de andere kant toch ook beide concepties als parallel en polair ten opzichte van elkaar zien. Beide voorstellingen hebben hun gevaren: de latijnen dreigen het schepsel te devalueren door het te zeer los te maken van God, de grieken lopen gevaar voor een supervaluering van het schepsel, die op vernietiging van het schepsel uitloopt: de realiteit Gods wordt zozeer beklemtoond, dat het schepsel als onderscheiden van God haast verdwijnt (31). De wortel van heel het verschil tussen grieken en latijnen is dan hierin gelegen, dat de grieken uitgaan van God, die het schepsel geheel doordringt, terwijl de westerse theologen beginnen met de beschouwing van het schepsel, dat omhooggeheven wordt tot in het inwendige Gods (34).

Dieper in de theologie komen wij door de wijzen te onderzoeken, waarop grieken en latijnen de aktiviteit der Triniteit ad extra beschouwen. Hier maakt ALONSO eerst enkele o.i. zeer goede opmerkingen. De Triniteit is het centrum der Openbaring en het brandpunt harer straling (36). Onze God is de drieëne God; het is de God, wiens natuur het is driepersoonlijk te zijn. De drieheid in God moet daarom niet gedacht worden als toegevoegd aan de eenheid, maar als deze eenheid constituerend (36). Daar de goddelijke natuur een driepersoonlijk zijn is, zou het de taak zijn van het tractaat de Deo Uno een onderzoek in te stellen naar de aard van het eenheidsbegrip, dat wij sprekend over God gebruiken. Dit tractaat zou zo niet zozeer een tractaat *naast* dat de Deo Trino worden, maar meer een, dat er *in* ligt (36); het gesepareerde tractaat de Deo Uno is — aldus ALONSO — wezenlijk een wijsgerig tractaat (47).

De westerse theologie gaat altijd uit van de ene goddelijke „ousia" en ziet de Personen als zijnswijzen dier natuur: „Estas son *modos de ser de la naturaleza"*; de griekse gaat uit van de uit elkaar voortkomende Personen en ziet de natuur als de zijnswijze der Personen: „La naturaleza no es otra cosa que el *modo de ser de las Personas"* (37). Deze beschouwingswijze leidt de latijnen er dan toe in hun exegese van Schrift en Vaderteksten steeds zeer sterk de eenheid Gods te primeren. Zelfs schijnen zij vaak, zodra zij handelen over Gods aktiviteit ad extra, te vergeten, dat God wezenlijk driepersoonlijk is (46). Waar de H. Schrift en de oude Traditie spreekt over een communitas actionis der drie Personen, wordt deze communitas dikwijls uitgelegd als een loutere unitas (38). Als de goddelijke aktiviteit ad extra in de positieve gegevens dan blijkt persoonlijk bepaald te zijn, moet dit als appropriatie worden begrepen (37). De grieken zien Gods handelen echter altijd als strikt persoonlijk; het axioma over de opera ad extra, die communia zijn, wordt in de griekse theologie geheel gesauveerd, daar de goddelijke Personen „se implican en la comunidad de la operación, como se implican en la comunidad de ser" (39). Het feit, dat elke Persoon volgens eigen functionaliteit handelt, sluit het handelen der andere Personen volgens hun resp. functionaliteiten niet *uit,* maar *in* (46). Het „proprium" der goddelijke Personen in deze extratrinitaire zin is „la repercusión temporal de la

caracteristica eterna personal" (48) en het aanvaarden van een dergelijk „proprium" der goddelijke Personen betekent volgens de griekse theologie geheel niet het aanvaarden van een werkzaamheid, die exclusief door een der Personen zou worden uitgeoefend (48). De latijnen identificeren „proprium" evenwel met „exclusief" en moeten consekwent elke activitas propria der onderscheiden Personen ontkennen, zodat zij blijven steken in een „nominalismo apropiacionista" (70). Appropriaties zijn te aanvaarden — aldus ALONSO — als men ze neemt in de zuiver logische zin, waarin zij gebruikt worden om de Personen aan te geven, maar, als men ze wil laten dienen om „quiméricas unidades de *ousia*" te bewijzen, is dit een kunstmatig binnendringen van het philosophisch tractaat de Deo Uno in het waarlijk theologisch tractaat de Deo Trino (47).

De latijnse theologen komen dan voor een grote moeilijkheid te staan bij de behandeling van het geheim der menswording. De incarnatie niet van de gehele Triniteit maar van het Woord alleen schijnt moeilijk te harmonizeren met hun principen over de goddelijke aktiviteit ad extra. Om deze moeilijkheid op te lossen wordt dan gewerkt met het onderscheid tussen princiep en term van de goddelijke aktiviteit. Het princiep van het goddelijk handelen is — ook bij de incarnatie — de hele Triniteit, de term van dit handelen is evenwel de Persoon van het Woord. Dan ontstaat echter de verdere moeilijkheid, waarom de ratio agendi en de ratio terminandi niet gelijke eigenschappen bezitten en waarom beiden zo geheel buiten elkaar liggen. En op deze vraag weet de westerse theologie geen bevredigend antwoord te geven. De grieken zien de zaak echter beter. Volgens hun visie is het zo, dat „la *actio terminandi* se instala *dentro de la 'actio agendi', sin dividarla, sino configurandola, dandole un sentido trinitario*" (51). Dit brengt dan met zich mede, dat niet alleen het Woord persoonlijk intreedt in de goddelijke zelfmededeling der menswording, maar ook de beide andere Personen (al is hun operatio geen assumptio). En dan is het niet moeilijk ook voor die beide andere Personen een eigen aspekt der actio terminandi te aanvaarden (52).

Daarna spreekt P. ALONSO uitvoerig over de aktiviteit van het Woord tegenover zijn menselijke natuur. THOMAS schrijft over „ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in Persona Verbi" (III q. 6 a. 6) (59). Het Verbum schenkt dus volgens een onze categoriën van causaliteit overstijgende oorzakelijkheid (95) het esse personale aan zijn menselijke natuur. Deze causaliteit kan alleen enigszins begrepen worden, als wij uitgaan „del concepto mismo de persona" (95). Nu is de persoonsperfectie beter niet te zien als een of andere statische perfectie, die aan de natuur zou worden toegevoegd — in die zienswijze mist de menselijke natuur van Christus haar hoogste volmaaktheid —, maar als een functionele, relatieve perfectie, die niet adaequaat van die natuur onderscheiden is (59). Wij percipiëren onszelf als personen, doordat wij zien, dat al onze daden convergeren naar eenzelfde centrum van ons wezen. Zo zijn ook de daden van Christus — ook die, welke Hij naar de menselijke natuur stelt — allen convergerend naar het Woord, dat de menselijke natuur als de zijne *bezit*

(60v.). Volgens deze sententie, die ALONSO ook als de meest thomistische ziet, heeft Christus geen menselijke persoon, niet omdat een of andere fictieve entiteit in zijn mensheid gesupprimeerd is, maar omdat heel de zijnsperfectie zijner menselijke natuur tot een hogere functionaliteit is verheven (60). Zoals in ons het lichaam ontologisch verschilt van het loutere dierenlichaam, omdat het een menselijk lichaam is, omdat het tot een hogere functionaliteit is verheven en een esse personale bezit, zo is de menselijke natuur van Christus verheven, doordat het Woord er zijn esse personale aan geeft (63). Het Woord maakt zijn mensheid tot ἐνυποστατικον; zijn aktiviteit jegens die natuur is een ,,hipostasiarla, personalizarla" (63). Het esse personale is noch tot esse essentiae noch tot esse existentiae te reduceren (63). Het is de ontologische perfectie, die het Woord door een zekere formele causaliteit (95) in de mensheid realizeert en waardoor Hij deze natuur tot *zijn* natuur maakt; het is ook de ontologische perfectie, waardoor de mensheid Christi in zichzelf deze zelfmededeling van het Woord bezit (104) en waardoor zij haar persoonlijkheid bezit in Hem (61). De thomisten leren dus terecht, dat de gratia unionis de menselijke natuur van Christus formeel heiligt (65); zij onderscheiden echter ten onrechte een substantiële en een accidentele heiligheid in Christus. Het Verbum deelt het esse personale mede aan de menselijke natuur Christi en hiermee is alles gezegd. Dit esse personale grijpt heel die mensheid aan, zowel in haar handelen als in haar zijn. Men kan wel de genade Christi, voor zover zij zich uitwerkt in de vermogens zijner ziel, onderscheiden van het gehele esse personale, maar deze distinctie is slechts inadaequaat. Gratia en esse personale (= gratia unionis) ,,los distinguíamos *inadecuadamente,* en cuanto que el *esse personale* responde a la elevación entitativa personal que viene a la naturaleza humana, como efecto proprio de su unión al Verbo, y la gracia habitual en Christo responde a la elevación operativa, personal también, que sigue metafísicamente a esa primera elevación entitativa" (96). Heel de bovennatuurlijke perfectie van Christus' menselijke natuur is dus in dit esse personale begrepen. ,,Reducimos todo el ser sobrenatural creado de Christo al *esse personale*" (66). In deze zin wil ALONSO ook de leer van S. THOMAS verstaan. THOMAS onderscheidt III q. 7 a. 13 niet een substantiële en een accidentele heiligheid in Christus' menselijke natuur, maar zegt eenvoudig, dat de vereniging tussen het Woord en de mensheid in de laatste een ,,proprietas naturalis" veroorzaakt, die én substantieel is, daar zij de wijze is, waarop de mensheid het Woord bezit, én accidenteel, daar zij zich uitwerkt in de akten der vermogens. THOMAS spreekt III q. 7 a. 1 wel over een bovennatuurlijke genade, die Christus' mensheid tot het stellen van bovennatuurlijke daden bezit, maar dit moet volgens q. 2 a. 10 begrepen worden als de zich in de daden uitwerkende vergoddelijking van Christus' menselijke natuur secundum esse. De vergoddelijking, die de mensheid Christi in haar daden bezit, is — juist omdat zij zich in de vergoddelijking secundum esse fundeert — niet univook overeenkomend met en zelfs specifiek verschillend van onze genade, die door THOMAS aan de vergoddelijking secundum esse geopponeerd wordt: q. 2 a. 10 (67).

Dit verschil met onze genade bestaat verder ook hierin, dat Christus' mensheid ,,in recto" met het Woord verenigd is en ,,in obliquo" met de beide andere goddelijke Personen (53), wij daarentegen primair en direct met de H. Geest verenigd worden en door Hem, secundair, met de twee andere Personen (56). Bovendien is de werking van de H. Geest, de band en de heiligheid van Vader en Zoon, ons wel heiligend, doch niet hypostasiërend. In dit verband lezen wij dan nog de enigszins duistere, maar misschien wel iets suggererende uitspraak: ,,Si el Hijo viene a ser la manifestación de las perfecciones *físico-ontologicas* del Padre, el Espiritu Santo es la manifestación eficiente — es eficiencia — de sus perfecciones *morales*" (55).

Na dit alles volgt dan het tweede deel van ALONSO's studie, waarin hij over de genade van Maria handelt. Zijn gedachten hierover zijn in drie punten samen te vatten: 1. Maria bezit een speciale vereniging met de eerste goddelijke Persoon. 2. Maria's genade is geheel vanuit de incarnatie te begrijpen; zowel haar genade vóór het incarnatie-gebeuren als haar genade tijdens en na de menswording. 3. Zoals heel de geschapen bovennatuurlijke perfectie van Christus in het esse personale besloten ligt, zo is Maria's bovennatuurlijke genade geheel vervat in haar esse maternale.

Elk dezer drie punten zullen wij kort weergeven.

1. Elke causaliteit of vruchtbaarheid van een schepsel is nabeelding der causaliteit en vruchtbaarheid van God de Vader. Dit is een traditioneel gegeven (72). In Maria's vruchtbaarheid hebben wij echter met een zeer speciaal geval te doen. Haar goddelijk moederschap is de unieke hoogst denkbare formele weerspiegeling van het vaderschap in God (73). Maria's genade verschilt hierdoor van de onze. Wij zijn kinderen Gods als broeders van Christus; wij bezitten het aangenomen goddelijk kindschap door configuratie met de Eengeborene van de Vader; de grond van onze vereniging met de Vader ligt ,,in recto" in de nabeelding der ,,filiatio", niet in nabeelding der ,,paternitas". De Vader heeft wel een persoonlijke functie tegenover ons, maar passief, ,,in obliquo" (74). Maria's vereniging met de Vader is evenwel hierdoor gekarakterizeerd, dat beiden dezelfde Zoon hebben. Maria's moederschap is een tijdelijke weerglans van het eeuwige vaderschap in God (87). Het Woord komt zó tot Maria, dat Maria de ,,imitabilitas originis" van het Verbum uitbeeldt, nl. de Vader (88). Eigenlijk is er dus in Maria evenmin als in Christus een aangenomen kindschap; zij is moeder van het Woord, niet zijn zuster (88v.). Als men haar toch dochter van de Vader wil noemen, is dat — volgens het woord van de zeventiende-eeuwse spaanse theoloog SAAVEDRA — ,,singulari stylo" te verstaan en niet te verwarren met ons goddelijk kindschap (89)[4].

2. De allerh. Drieëenheid heeft Maria van het eerste ogenblik van haar leven af geheel in bezit genomen en de wijze van dit in-bezit-nemen is altijd

[4]) In het onlangs verschenen negende deel der *Estudios Marianos* (1950) heeft Pater ALONSO het eerste deel van een nieuwe studie gepubliceerd: *Hacia una Mariologia Trinitaria: dos escuelas* (141-191). In deze eerste helft behandelt hij de mariologie van de school van BÉRULLE en wijst er op, hoe bij deze auteurs telkens de gedachte terugkeert,

dezelfde gebleven (82). Dit is mogelijk door de praeëxsistentie van het Woord, dat zich reeds als Kind aan Maria's ziel schenkt, voordat Hij dit naar het lichaam wordt. Maria's moederschap is daarom van veel hoger orde dan het gewone menselijke moederschap. Een gewone menselijke moeder kan, voordat zij het kind ontvangen heeft, slechts intentioneel, door verlangen met haar toekomstig kind verenigd zijn (83, 91). Bij Maria is er echter veel meer. Wat bij gewoon moederschap niet mogelijk is, kan hier werkelijkheid worden. „Así como la realidad maternal perdura después de la Encarnación por la relación generadora, así también antes de la Encarnación el Hijo le está presente, dándosele, intencionadamente, pero realísimamente, en un orden espiritual, que produce una 'maternidad espiritual', como tal" (84). Het traditionele axioma „prius mente quam ventre concepit" krijgt zo wel zeer reële zin!

Na de menswording blijft het Woord in Maria aanwezig als de menselijke natuur van haar ontvangen hebbend; de betrekking van Maria tot het Woord is dan niet van substantiële orde — als de relatie van Christus' mensheid tot de goddelijke Persoon — maar moet toch „reductive substantialis" worden genoemd (91).

3. Zoals wij zagen, betekent de vereniging van Christus' mensheid met het Woord, dat deze mensheid een innerlijke verheffing en vervolmaking ontvangt, nl. het esse personale. Juist door aan de vereniging met het Woord effekten in Christus' mensheid toe te kennen, wordt het nestorianisme theologisch geheel overwonnen (97). Op analoge wijze is ook Maria bovennatuurlijk vervolmaakt doordat het Woord uit haar de menselijke natuur wil aannemen. Maria's moederschap is niet te zien als van louter natuurlijke structuur met als term het Verbum incarnatum en met een „exigentia moralis" tot genade. In een dergelijke opvatting komt men eigenlijk niet boven een „nestorianismo mariológico" (101) uit. Neen, Maria heeft door het zich aan haar mededelen der goddelijke Personen tot realizering der incarnatie een inwendige bovennatuurlijke vervolmaking ontvangen, het „esse maternale". Dit esse maternale beantwoordt analoog aan het esse personale van Christus. Zoals in Christus' menselijke natuur het esse personale de gratia habitualis insluit — zoals het esse het operari omvat — zo omsluit op analoge wijze het esse maternale Maria's heiligmakende genade (102). Dit esse maternale is „el *sobrenatural creado específico de la Virgen*" (102).

In een slothoofdstuk wil P. ALONSO dit esse maternale van Maria dan nog situeren in het geheel der analogie van het bovennatuurlijk zijn. Alle bovennatuurlijke gaven komen hierin overeen, dat God zich erin mededeelt als Trinus. Dit is het grote verschil met de natuurlijke orde; daarin deelt God zich mede formeel als Unus. Dit moet echter goed verstaan worden. Formeel als eenheid wil zeggen niet formeel zoals Hij in zich is. Krachtens

---

dat Maria de bruid van God de Vader is. Volgens hem zoekt BÉRULLE het goddelijk Moederschap te begrijpen „más desde la Paternidad del Padre que desde la Filiación del Hijo", zodat de betrekking van de H. Maagd tot de Vader haar beste uitdrukking vindt „en las relaciones de Esposa a Esposo, y no ya en las de Padre a Hija predilecta y primogenita" (151).

de schepping realizeert God wezens, die in zich subsisteren en niet-God zijn; krachtens de schepping is God „materialiter" in deze wezens aanwezig, d.w.z. zo, dat het geschapen verstand slechts een zeer vaag begrip van God kan krijgen, nl. het begrip van Gods eenheid (105). Bovennatuurlijke verheffing is evenwel niet realizering van subsistente wezens, maar zelfmededeling Gods. Gods causaliteit is hier niet zozeer die van een efficiënte oorzaak, maar is meer van het formele type. Volgens de griekse beschouwing is deze zelfmededeling Gods te zien als een projektie van het trinitaire leven. En hierin zijn dan nog verdere verschillen op te merken. In Christus' mensheid en in Maria is het bovennatuurlijke secundum esse, in onze genade is het secundum operari aanwezig. In Christus deelt de Triniteit zich mede in het Woord, Maria deelt in de vruchtbaarheid van de Vader en wij worden geheiligd door de H. Geest. Tot slot geeft P. ALONSO dan het volgende schema (107):

$$\frac{\text{Dios-Uno}}{\text{esse creatum — gratia naturae}} = \frac{\text{Dios-Padre}}{\text{esse maternale — gratia maternalis}} = \frac{\text{Dios-Hijo}}{\text{esse hypostaticum — gratia unionis}} = \frac{\text{Dios-Espiritu Santo}}{\text{esse gratiae — gratia adoptionis}}$$

Het is te begrijpen, dat deze voordracht, die zoveel luiken in de theologie openstootte en zoveel nieuwe perspectieven opende, in Spanje opschudding verwekte. P. ALONSO zelf spreekt in het begin van zijn gepubliceerde studie over de „discussiones vivísimas, aunque cordiales" (11), die op zijn referaat volgden. En ook een van zijn tegenstanders, J. M. BOVER S.J., commemoreert in zijn verslag der studiedagen van Saragossa de „viva controversia" [5]), waartoe ALONSO's lezing aanleiding gaf. Als de belangrijkste punten, waarop ALONSO werd aangevallen, vermeldt BOVER dan deze drie: „el fundamento de la acción divina *ad extra* unipersonal, la tesis de la diversidad específica entre la gracia de Christo, la de los justos y la de Maria, y la tímida o velada afirmación de que en Maria la gracia de la divina maternidad y la gracia santificante son una misma cosa" [6]). In het eerste punt is BOVER het geheel met de obiciënten eens. ALONSO wil de communitas actionis der goddelijke Personen uitleggen door hun circumincessio, maar dit acht BOVER niet voldoende. De eenheid der goddelijke natuur wordt te zeer in de schaduw gesteld. Wat het specifiek onderscheid tussen de verschillende genaden betreft acht BOVER het mogelijk, dat ALONSO gelijk heeft. Waarom zouden specifieke onderscheiden in de genade-orde uitgesloten zijn? In de derde kwestie blijft ALONSO vaag, zegt BOVER. Hoe kan het goddelijk moederschap Maria formeel heiligen? Is deze forma maternitatis van stoffelijke

[5]) J. M. BOVER S.J., *Quinta asamblea de estudios marianos organizada por la sociedad mariológica española*, in: Revista española de Teologia 5 (1945) 626.

[6]) *ibid.*, blz. 626. In dezelfde drie kwesties heeft ook de op het gebied der mariologie bekende theoloog G. M. ROSCHINI O.S.M. zich tegen ALONSO's opinies uitgesproken (*Mariologia*, Tomus II, Pars II, sec. ed., Romae, 1948, blz. 146-148).

en vegetatieve orde, als indertijd door SAAVEDRA werd voorgestaan? Hoe kan zij dan de geestelijke heiligheid verlenen? Is die forma maternitatis van geestelijke orde, hoe kan zij dan bijdragen tot de bovennatuurlijke verheffing van Maria's vermogen tot vruchtbaarheid? [7]).

Wij willen nu nog ons part bijdragen tot een opbouwende critiek der theses van P. ALONSO; daartoe zullen wij enige opmerkingen maken, ingedeeld volgens het schema der drie door BOVER aangegeven punten.

---

[7]) *ibid.*, blz. 626v. Het is misschien interessant even te handelen over de opinie van SAAVEDRA (Sylvester DE SAAVEDRA, sacri ordinis redemptorum B.V. Mariae de mercede, *Sacra Deipara seu de eminentissima dignitate Dei Genitricis immaculatissimae....*, Lugduni, 1655), waar de spaanse theologen dikwijls allusies op maken. Een résumé van het boek van SAAVEDRA geeft J. M. DELGADO, mercedario, *Fr. Sylvestre de Saavedra y su concepto de Maternidad divina*, in: *Estudios Marianos* 4 (1945) 521-558. De kerngedachte van SAAVEDRA blijkt uit de volgende probleemstelling, waar hij affirmatief op antwoordt: „Difficultas est an ad physicum et realem influxum quo, virtute Spiritus Sancti, revera genuit Deum et Hominem Christum, et naturaliter in ea non potuit esse, cum Dei generatio excedat totam naturam, necessario elevata fuerit Virgo ante generationem et constituta in actu primo ad divinum conceptum; quae est quaerere an sicut intellectus beati ad visionem Dei eliciendam, quae excedit naturam, constituitur in ordine supernaturali et elevatur per habitum luminis gloriae, quo in actu primo est formaliter potens ad eliciendam visionem; et voluntas elevatur ad actum supernaturalis amoris per habitum caritatis; et sacramenta evehuntur ad physice causandam gratiam, in sententia Sancti THOMAE, sic etiam Virgo sanctissima elevata fuerit ad physicam generationem Dei et Hominis, ita ut illi, virtute Spiritus Sancti, concessa fuerit vis et potestas physica et realis ad illam, sive haec sit intrinseca, sive extrinseca, sive sit activa, sive solum passiva" (DELGADO, *art. cit.*, blz. 546). SAAVEDRA neemt een intrinsieke physische entiteit aan in Maria's vermogen tot vruchtbaarheid (DELGADO, *art. cit.*, blz. 547, 549).

Het bezwaar, dat BOVER in dit punt tegen ALONSO heeft, wordt duidelijk uit een van zijn andere artikelen. In de Revista española de Teologia 59 (1945) 65-86 schreef BOVER over: *La gracia de la Madre de Dios*. Hierin stelt hij de vraag, of het goddelijk moederschap Maria formeel heiligt. Zijn antwoord luidt hij in met de volgende woorden: „Ante todo, hay que reconocer que si para santificar formalmente se requiere una forma fisica cuyo efecto formal sea la santitad, es imposible descubrir semejante forma en la divina maternidad. En este sentido concreto el problema puede darse ya como resuelto en sentido negativo" (69). In een andere zin kan men echter zeggen, dat het goddelijk moederschap Maria formeel heiligt. „La divina maternidad, como todo relación, la concebimos a manera de forma logica o moral que, informando (logica o moralmente) a María, la constituye formalmente Madre de Dios" (69). En dit zo begrepen goddelijk moederschap heiligt Maria formeel, omdat het niet slechts iets physiologisch is. „En la maternidad humana, la generación fisiológica está realzada por numerosos elementos o coeficientes morales, que la elevan incomparablemente sobre la generación puramente animal. Y en la maternidad divina estos valores morales quedan elevados al orden o plano divino" (69v.). Men herkent hier duidelijk de invloed der artikelen van M. J. NICOLAS O.P., *Le concept intégral de la maternité divine*, in: Rev. Thom. 42 (1937) 58-93, 230-272. De sententie van P. NICOLAS bevredigt ALONSO echter niet helemaal, omdat NICOLAS geen metaphysisch noodzakelijke band aanneemt tussen goddelijk moederschap en genade in Maria (NICOLAS, *art. cit.*, blz. 271; ALONSO, *art. cit.*, blz. 100).

De visie van P. ALONSO lijkt ons dieper te zijn dan die, welke door P. BOVER wordt voorgestaan. BOVER nadert evenwel weer enigszins tot de mening van ALONSO door hetgeen hij zegt in een op de studiedagen te Saragossa gehouden referaat over: *La gracia de la divina Maternidad;* in deze voordracht werkt BOVER uit, dat men een inwendige verheffing van Maria's potentie tot vruchtbaarheid moet aannemen, welke inwendige verheffing tot stand komt door een „complemento sobrenatural de la potencia generativa"; dit complementum zelf is echter van geestelijke orde (*Estudios Marianos* 5 (1946) 147-164).

1. ALONSO's gedachten over de actio Dei ad extra zijn o.i. in hun kern zeer goed. Alleen is het jammer, dat hij, die toch herhaaldelijk schrijft over de polariteit en de parallelie tussen de griekse beschouwingen en die der latijnen (30vv., 43vv.) er niet op wijst, dat men ook op basis der westerse theologie „relationes propriae" tot de goddelijke Personen kan aanvaarden. Het uitgaan van de éne goddelijke natuur belet immers niet de erkenning en de volledige theologische doordenking van de waarheid, dat deze ene natuur slechts *in* de relatief geopponeerde Personen bestaat. Het verwijt van „appropriationistisch nominalisme" moge terecht gericht worden tot vele sterren van mindere grootte aan het theologisch firmament der westerse Kerk, of het de eigenlijke grootmeesters werkelijk treft, lijkt ons minstens twijfelachtig [8]). Als P. ALONSO de mogelijkheid van een enigszins van de gangbare afwijkende interpretatie dezer grootmeesters had open gelaten, zou hij minder depreciërend over de westerse theologen hebben gesproken. Uitdrukkingen als „la abstrusa y enigmática unidad de *ousia*" (39) waren dan achterwege gebleven. En zo zou hij minder tegenstand tegen het wezenlijke van zijn gedachte hebben opgewekt. Een minstens zeer ongelukkige uitdrukking is het ook, als hij spreekt over een passiviteit in een goddelijke Persoon. Zoals wij zagen, is de functie van de Vader tegenover ons een passieve (78). En elders schrijft ALONSO, dat het Woord aktief is tegenover zijn menselijke natuur, maar passief tegenover Maria: „El Verbo se ha, respecto de su Humanidad, diríamos, *activamente, asumiendo*, levantándola a su ser personal. Pero respecto de la Virgen se haría más bien pasivamente, entregándose como Hijo" (88). Deze term „passief" is zeker niet goed, daar hij schijnt te ontkennen, dat steeds alle drie de goddelijke Personen gelijkelijk aktief (zonder enig absoluut verschil) optreden tegenover het schepsel. Bovendien kan het woord „passief" de indruk wekken van een afhankelijkheid van de goddelijke Persoon ten opzicht van een geschapen realiteit.

---

[8]) Wij hadden graag gezien, dat ALONSO hier hetzelfde had gepoogd, wat hij in een andere kwestie op o.i. succesvolle wijze heeft willen aantonen. In een artikel over de *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino* (Revista española de teologia 6 (1946) 3-59) laat hij zien, dat in de tegenwoordig vaak verdedigde sententie, dat God in de bovennatuurlijke verheffing optreedt als causa quasi-formalis van het schepsel niet ligt „una irreductibilidad con el pensamiento de los antiguos, *por lo menos con el pensamiento de Santo* TOMÁS" (57). Wij vermoeden, dat niet alleen het appropriatiebegrip van S. THOMAS dieper kan worden begrepen dan gewoonlijk geschiedt (Bijdr. Ned. Jez. 9 (1948) 1-40, 144-184), maar dat iets dergelijks ook voor S. BONAVENTURA waarschijnlijk gemaakt zou kunnen worden. In zijn boven (n. 4) vermeld artikel geeft ALONSO zo iets zelf al aan voor BÉRULLE's „peculiar modo de entender las 'apropiaciones' " (162). Naar aanleiding van de tekst van BÉRULLE in *Discours* X over de incarnatie: „c'est l'oeuvre de la Trinité proprement, chacune des Personnes divines y ayant part, non seulement par attribution, mais encore par application et appropriation ...." schrijft ALONSO: „Adviertase la contraposicion entre 'attribution' y 'application-appropriation' " (163 n. (86)). En verder merkt hij op, dat — waar BÉRULLE vaak handelt over de volmaakte eenheid van de werking der Allerh. Drieëenheid — zijn woorden in *Discours* V: „Et afin que chacune des trois Personnes de la Divinité s'approprie cet oeuvre (de menswording) par des opérations propres et distinctes ...." „*deben* ser entendidas como el aspecto de propriedad que la misma operación va recibiendo en cada una de las Personas" (163 n. (88)).

2. Tegen specifieke verschillen in de genade-orde hebben wij weinig bezwaar; alleen zouden wij liever spreken over analogieën dan over specifieke onderscheiden. Door de term analogie wordt immers altijd én het verschil én ook de overeenkomst tussen de verschillende genaden uitgedrukt. Wij menen echter niet alleen bij Christus' mensheid maar ook bij ons een bovennatuurlijke verheffing secundum esse te moeten aannemen. Als men door bij Christus' mensheid te spreken over een verheffing secundum esse en bij ons over een secundum operari het onderscheid tussen Christus' mensheid en ons wil uitdrukken, daar er in Christus een hypostatische vereniging is en bij ons niet, hebben wij daar vrede mee; als men maar niet vergeet, dat ook onze heiligmakende genade wezenlijk „habitus *entitativus*" is. In verband hiermede willen wij nog opmerken, dat ALONSO's oplossing van het probleem der verhouding tussen gratia unionis en gratia habitualis in Christus de meeste theologen wel niet zal bevredigen. Zijn positie is minstens onduidelijk. Hij wil gratia unionis (of, zoals hij — o.i. minder juist — gaarne zegt, het esse personale) en gratia habitualis zo onderscheiden, dat „la primera no le (nl. aan de mensheid Christi) daría más que una elevación radical y potencial que no se resolvería en acto sino por esta segunda" (66). Als dit betekent, dat de gratia habitualis niets anders is als de gratia unionis gezien als princiep van daden, vallen de beide genaden geheel samen. De in de substantie van Christus' mensheid gelegen gratia unionis werkt zich immers connatureel in de daden van Christus naar zijn menselijke natuur uit. Als ALONSO echter bedoelt, dat, zoals de menselijk substantie handelt door haar vermogens, de gratia unionis princiep van daden is door de van haar reëel onderscheiden genade, welke in de vermogens van Christus' menselijke natuur ligt, is de gratia habitualis een in de vermogens van Christus' mensheid liggende genade. En dit bedoelt toch geen theoloog met deze term!

De wijze, waarop ALONSO Maria met de eerste goddelijke Persoon verbindt, overtuigt ook niet helemaal. Hij wil de bovennatuurlijke orde zien als geheel gekarakterizeerd door repercussies in de tijd van het eigene der goddelijke Personen. Dit is zeer mooi; in deze richting zal de theologie zich o.i. meer en meer moeten ontwikkelen. Is ALONSO's synthese echter niet enigszins prematuur? Wij willen wel aannemen, dat Maria een speciale relatie tot de Vader heeft, ook juist in haar vruchtbaarheid, maar is de zaak zo simpel, als ALONSO haar voorstelt? Kan men b.v. werkelijk ontkennen (zoals ALONSO practisch doet), dat de H. Maagd aangenomen kind van God is? Hoe is het christelijk karakter der genade van Maria te verenigen met het feit, dat zij niet ratione unionis cum Verbo met de Vader verbonden zou wezen, doch omgekeerd? Geldt Christus woord, dat niemand tot de Vader komt tenzij door Hem, niet voor de H. Maagd?

3. ALONSO ziet goed, dat Maria's vruchtbaarheid vanuit zuiver geestelijke zones werd geactueerd. De *H. Geest* maakte Maria vruchtbaar. En deze onmiddellijke werking van de goddelijke Geest greep zeker Maria zo aan, dat primair haar ziel geraakt werd en in afhankelijkheid daarvan pas haar lichaam. Maria moest immers moeder Gods worden; zij moest het Woord naar diens lichaam voortbrengen. Deze bestemming onderstelde, dat Maria

een begenadiging van God ontvangen had, welke een zekere analoge overeenkomst bezat met die van Christus' menselijke natuur. Nu is in Christus het lichaam via de ziel met het Woord verenigd [9]) en dus moest Maria, wilde zij Christus kunnen voortbrengen, een analoge vereniging van haar hele menselijke natuur met het Woord ontvangen, een vereniging met het Woord, die derhalve ook primair in haar ziel lag en van daaruit haar lichaam aangreep. Maria's lichamelijke potentie tot vruchtbaarheid moet dus door Gods werking in haar ziel zijn geactueerd.

Een tweede kwestie, die aan de orde gesteld wordt, is die der identiteit van goddelijke moederschap en genade in Maria. Volgens het verslag van BOVER heeft ALONSO in de gedachtenwisseling op de vragen van P. LLAMERA O.P. toegegeven, dat in zijn sententie „en Maria la gracia de la divina maternidad y la gracia santificante eran una misma realidad, contra el unánime sentir de los teólogos" [10]). Hier had ALONSO o.i. toch wel enige distinctie mogen maken. Minstens deze, dat — zoals in Christus „gratia habitualis est solum in anima; sed .... uniri divinae Personae, pertinet ad totam humanam naturam quae componitur ex anima et corpore" [11]) — het esse maternale Maria's gehele persoon aangrijpt, terwijl de heiligmakende genade alleen in haar ziel ligt.

Dit waren slechts enige opmerkingen naar aanleiding van deze zoveel problemen aanrakende studie. Hoewel ook in de theologie het spreekwoord geldt, dat niet alles goud is wat er blinkt, hebben wij toch graag op dit minstens door originaliteit en durf in Spanje uitblinkende werk van P. ALONSO de aandacht gevestigd. Moge de spaanse theologie ons met meerdere zulke studies verrijken!

Maastricht C. STRÄTER

---

[9]) III q. 6 a. 1: „Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem: et secundum hoc potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana."

[10]) *art. cit.*, blz. 627.

[11]) III q. 2 a. 10.

DE CODIFICATIE VAN HET OOSTERS KERKELIJK RECHT [1])

I

Voor al wie enigszins vertrouwd is met het Oosters Kerkelijk Recht, is de noodzakelijkheid van een codificatie overduidelijk. Al de moeilijkheden die de Voorrede op de Latijnse Codex opsomt voor de studie van het oude Recht, vinden we terug, en zeker niet in mindere mate, in het tegenwoordig Oosters Recht : onzekerheid over de betekenis, de draagwijdte, het bestaan zelf van sommige wetten en dergelijke meer.

De Oosterse Katholieken moeten nog dikwijls hun Recht gaan zoeken in de bronnen. Maar deze zijn talrijk en zeer uiteenlopend. Daartoe behoort allereerst het Oude Recht, dat gedeeltelijk nog van kracht is, en samengesteld werd uit apocryphen (vooral IIde tot IVde eeuw), uit de canones van oude concilies, zowel locale als oecumenische (IVde tot IXde eeuw), uit de decreten van Patriarchen (vooral na de concilies), van kleinere synodes, van bisschoppen, en niet in het minst, uit tal van burgerlijke wetten (vooral sinds THEODOSIUS en in 't bijzonder onder JUSTINIANUS).

Wat van dit alles nog waarde heeft, en in hoever, is niet altijd gemakkelijk uit te maken. Dat hangt af van de historische omstandigheden, waarin die verschillende normen werden gevormd ; van het gezag, dat ze uitvaardigde, of dit namelijk wettig was of niet ; ook van de vraag, of een wet, gedeeltelijk tenminste, nog in feite kan aanvaard worden, zoals b.v. het Concilie van Trullo (691), de wetten van het staatsgezag voor kerkelijke aangelegenheden, enz.

Andere bronnen behoren bij het Nieuwe Recht, dat weer zijn eigen moeilijkheden met zich meebrengt. In welke mate namelijk worden de Oosterlingen getroffen door de wetten, die de Pausen uitvaardigden voor de hele Kerk, toen deze practisch alleen uit de Latijnse Kerk bestond, d.i. na het

---

[1]) De volgende werken kunnen nuttig zijn voor een verdere studie van het onderwerp : *Acta Apostolicae Sedis,* 2-XII-1929, p. 669. ALIVISATOS Amilcar S., 'Εναίσιμα, pp. 24-27 (Feestschrift bij gelegenheid van het 35-jarig jubileum van Mgr. Chrysostomus Papadopoulos). CICOGNANI Amleto, *De Codificatione orientali,* Apollinaris Ser. 1, Studia n. 18. *Codificazione Orientale. Fonti,* I, Voorrede (1931). COUSSA Acasius, B.A., *De codificatione canonica orientali,* in : Acta Congressus iuridici internationalis, Vol. IV, pp. 481-453. COUSSA Acacius en KOROLEVSKIJ C., *Codificazione canonica orientale,* in : Nuovo Digesto italiano, t. I, Rome, 1937. DESLANDES Jean, *A propos de la codification du droit oriental,* Echos d'Orient 30 (1931) pp. 189-196. KOROLEVSKIJ C., *La méthode d'élaboration du Code de droit canonique oriental,* Revue de Strasbourg (1938). RUMAK Nikolaus, *De codicis iuris canonici respectu ad Codificationem iuris Ecclesiae Catholicae orientalis,* in : Bohoslovia 3 (1925) pp. 270 ss. *Schwierigkeiten der Kodifikation des Orientalischen Kirchenrechtes,* in : Katholische Kirchenzeitung, Salzburg, 28-VIII-1930. VAN DER MENSBRUGGHE J., *La codification du droit des Catholiques orientaux,* in : Irenikon 13 (1936) pp. 221-225.

Oosters schisma? Het principe voor een oplossing kan misschien eenvoudig lijken, de toepassing is het niet altijd.

Een andere moeilijkheid geldt het bijzonder Recht van iedere particuliere Kerk. In de laatste tijd hadden sommige rituele groepen hun Recht min of meer gecodificeerd — wat daarom niet altijd betekent, dat het ook toegepast wordt! —, maar zelfs voor deze groepen mogen de vroegere rechtsbronnen niet helemaal verwaarloosd worden, en vooral mag het gewoonterecht, dat zeer ingewikkeld is en moeilijk tot eenheid te brengen, niet buiten het onderzoek blijven.

Vergeten we ook niet dat het hier niet om een enkel Recht gaat, maar om de vele Rechten van verschillende Katholieke Gemeenschappen, waarvan sommige sinds eeuwen met Rome verenigd zijn en goed georganiseerde groepen vormen, andere sinds enkele jaren onstaan zijn, en nauwelijks enige duizenden gelovigen tellen. Nu mogen we wel toegeven dat er op vele punten een materiële overeenstemming te vinden is, maar ondanks dat alles blijft de verscheidenheid in al de bijzonderheden zeer groot.

Ook de afgescheiden Byzantijnse Oosterlingen (gewoonlijk en ten onrechte „Orthodoxen" genaamd), die toch allen hetzelfde oude Recht toepassen, nl. het Byzantijnse, hebben meer dan eens op de noodzakelijkheid van een codificatie gewezen. Die wens werd reeds uitgedrukt op het Concilie van Moskou (1917-1918). Onlangs nog, op het tweede Byzantijns Congres te Athene (1936) gaven twee professoren, Amilcar ALIVISATOS van de Universiteit van Athene, en Valerian SESAN, van Cernauti, hieromtrent hun mening te kennen. Zij beschouwen de codificatie als een uiterst dringende zaak wegens de ernstige problemen, die de laatste tijd gerezen zijn en het bestaan van de Kerk bedreigen (men denke vooral aan de inmenging van de leken in het bestuur van de Kerk); maar ook omdat sinds eeuwen geen oecumenisch concilie meer samengeroepen werd, en dat daarom de wetgeving van de verschillende particuliere kerken (autocephalieën) wijd uiteen begint te lopen en zo de disciplinaire eenheid in gevaar brengt.

II

Over het nut van de codificatie valt dus niet te twijfelen. Maar dan komt de vraag over de aan te wenden methode.

1. Het eenvoudigste ware de Latijnse Codex aan te passen aan de Oosterse eisen. Dit systeem zou ontegenzeggelijk voordelen bieden, vooral als men rekening houdt met het feit dat vele Oosterse groepen een groot deel van het Latijnse Recht, in 't bijzonder van het Concilie van Trente, overgenomen hebben [2]). De codificatie zou dan grotendeels een herhaling zijn van wat voor de Latijnse codex zelf geschied is, namelijk het aanpassen van de

---

[2]) Zo de synode van de Maronieten (1736); van de Ruthenen te Zamos (1720) en Leopol (Lemberg, 1891); van de Syriërs te Schiarfé (1888); van de Kopten (1898); de Roemeense Synoden van 1872, 1882, 1900; De Armeniërs te Rome (1911). De Hongaren van de Oosterse ritus hadden van de H. Stoel bekomen dat sommige delen van de Latijnse Codex, zoals het huwelijk en andere, bij hen zouden worden toegepast; hetzelfde geldt voor de Italo-Grieken.

aan het Latijnse Recht ontleende voorschriften aan de huidige omstandigheden. Wat de overige gebieden aangaat: werd hierin ook de latinisatie doorgezet, dan zou dit niets anders zijn dan de logische ontwikkeling van wat vroeger door de Oosterlingen zelf begonnen was. Natuurlijk zou de strikt liturgische ritus onbesproken blijven.

In de tijd van het Vaticaanse Concilie is een soortgelijk plan ter sprake gekomen, en het heeft niet weinig aanhangers gevonden. Velen waren toen de mening toegedaan dat éénzelfde discipline moest toegepast worden in heel de Kerk: alleen de liturgieën zouden behouden blijven.

Deze methode zou in een kort tijdbestek concrete resultaten kunnen opleveren, en zij zou ook een practische oplossing brengen voor een gecentraliseerde administratie die met al de Oosterse ritussen te doen heeft.

Maar daarnaast staan er ook ontegensprekelijke nadelen, waarvan het eerste wel is, dat hiermede de Oosterse discipline zelf prijs gegeven wordt. Want al hadden meer Oosterse Kerken een groot deel van het Latijns Recht overgenomen, en al waren vele Oosterlingen nog meer latijnsgezind, de redenen daarvoor zijn niet altijd goed te praten. Niet zelden — tegenwoordig Goddank minder dan vroeger — betonen Katholieken van Oosterse ritus een waar misprijzen voor hun gebruiken. Dit phenomeen komt bijzonder voor bij hen die in het Westen studeerden en daarom gaarne Latijnse gebruiken overnemen of nadoen, vooral als er enig persoonlijk voordeel in schuilt. Maar de grote schuld ligt bij de Latijnse missionarissen in het Oosten, die door directe propaganda, door hun onderwijsinrichtingen, vooral pensionaten, dikwijls een ware afkeer opwekten voor de Oosterse ritus. En dit was des te gemakkelijker daar de Latijnse ritus gewoonlijk korter is, zich beter aanpast aan de eisen van een grote volkstoeloop, en vooral lichtere verplichtingen voorhoudt, zoals voor het vasten en de abstinentie.

Door hun onwetendheid en gebrek aan ontwikkeling waren de Oosterlingen niet in staat de grote schatten te waarderen die opgesloten liggen in hun rijke tradities en gewoonten. Pas in de laatste jaren is de geleerde wereld begonnen die schatten te ontginnen, maar om het resultaat te vulgariseren en enthousiasme voor eigen schoon te wekken, is dikwijls eerst de tussenkomst van een hoger gezag vereist. En hier heeft de Heilige Stoel ontzaglijke diensten bewezen aan de Katholieke Oosterlingen.

Dat alles prijs geven ware duidelijk in strijd met de traditie van de Kerk en vooral met de zo dikwijls door verschillende Pausen herhaalde beloften aan de Oosterse Kerken, dat deze namelijk bij hun intrede in de Katholieke Eenheid hun liturgie en hun gebruiken onveranderd mochten bewaren. Leo XIII heeft die belofte nog plechtig herhaald [3]).

En dan mogen we niet vergeten dat deze methode geen rekening houdt met de jongste herenigde gemeenschappen zoals de Griekse, de Bulgaarse, de Russische, de Georgische, die hoegenaamd geen Latijnse traditie bezitten. Hoe zouden deze gemeenten als de kern van toekomstige grote Ker-

---

[3]) „Neque est cur dubitetis quidquam propterea vel nos vel successores nostros de iure vestro, de patriarchalibus privilegiis de rituali cuiusque ecclesiae consuetudine detracturos" (Encycliek „Praeclara", 20-VI-1894).

ken kunnen beschouwd worden, indien een 'verlatijnste' Codex in zijn geheel door de dissidenten aangenomen moest worden als voorwaarde voor de hereniging ?

2. De tweede methode gaat uit van het tegenovergestelde standpunt. Zij neemt als basis het Oosters Recht. Natuurlijk zou het pauselijk Recht in voege blijven, dat Recht namelijk, dat zich sedert eeuwen langzaam maar progressief ontwikkeld heeft voor de Oosterlingen. Ook zouden een aantal voorschriften bewaard blijven die wel aan het Latijnse Recht ontleend zijn, maar sinds eeuwen ingeburgerd zijn in het Oosters recht, en trouwens aan zijn geest geen afbreuk doen.

Maar dit Oosterse Recht opzoeken en logisch opstellen is geen kleinigheid, want naast het oude Recht, waarover boven gesproken werd, wat al voorschriften komen er niet bij, die slechts gedeeltelijk werden verzameld en grotendeels enkel in handschriften bewaard zijn of zelfs helemaal niet opgetekend werden !

Verder omvat deze codificatie het hele Oosten en niet alleen de Byzantijnse ritus, voor welks codificatie bovengenoemde professoren reeds de grootste moeilijkheden verwachtten. De Katholieke wetgeving moet gelden voor de Kerken van Antiocheense, Alexandrijnse, Armeense, Chaldeeuwse ritus met al hun onderverdelingen. Hoe zou men nu die vele soms zeer uiteenlopende normen in één enkele codex kunnen samenbrengen ?

Ware het dan misschien niet mogelijk enkel het tegenwoordig Recht op te tekenen zonder verder met de bronnen rekening te houden ? Maar ook deze oplossing heeft hare bezwaren. Want zij bevestigt practisch het Latijns Recht dat sommige Kerken al te gemakkelijk aangenomen hebben, en van de andere kant, voor het delicaat werk van opsporing en onderscheid ontbreken in vele Kerken bekwame Katholieke canonisten.

De voortreffelijke handboeken van SOEVOROV, BERDNIKOV, MILASCH en andere niet-Katholieke canonisten, bevatten voor een groot deel voorschriften die door een onwettig gezag uitgevaardigd werden (afgescheurde hiërarchie of staatsrecht), bezitten in het schiften hiervan geen officieel criterium en zijn nog zeer onvolledig. Hun bijdrage tot het werk van de codificatie blijft dus zeer gering.

3. Dan blijft nog de derde, de gemengde methode over. Maar laten we eerst eens nagaan wat de niet-Katholieken voor hun codificatie al wensen.

Ziehier de vier punten waarin Prof. Amilcar S. ALIVISATOS zijn voorstel samenvat [4]).

— De canones die dezelfde voorschriften bevatten wil hij laten samenvallen.

— Wat geen gezag heeft, moet worden uitgeschakeld.

— De wetgeving moet aan de moderne eisen aangepast worden.

— De concordantie tussen het canoniek Recht in enge zin en het kerkelijk Recht, d.i. het Recht dat de staat uitvaardigt voor religieuze aangelegenheden, moet worden uitgewerkt.

---

[4]) Cfr. *Die Kodifizierung der Kanones und ihre Bewertung*, in : *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes (1936)*, Athene, 1939, blz. 308-310.

Deze methode komt tamelijk wel overeen met de laatste hypothese van de voorgaande methode, nl. het bijeenbrengen van het bestaande Recht. Ze wordt ook ongeveer toegepast in de zoëven vermelde handboeken, maar bepaalt zich enkel tot de Byzantijnse Kerken!

Daarentegen stelt Prof. Valerian SESAN een methode voor die in de grond niet zoveel verschilt van de schikking van de Latijnse codex [5]).

Hij stelt een drieledige indeling voor:

— Inleiding: normen omtrent de Kerk als sociale instelling; algemene bepalingen over de canones en de andere wetten. Politiek-kerkelijke normen; gewoonten, voorrechten en dispensaties; toepassing der kerkelijke wetten enz. (vgl. Codex, Boek I, de Normis).

— Constitutioneel Recht: over de personen en de instellingen die de kerkelijke macht bezitten: clerici, kerkelijk gezag, hiërarchie, synoden, ambten, leken (vgl. Codex, Boek II, de Personis).

— Administratie: handelingen van de personen die de macht uitoefenen: leerambt, wijdingsmacht, jurisdictie, discipline (rechtspraak en penaal recht), uitvoerende macht, administratieve macht (vgl. Codex, Boeken III, IV, V: de Rebus, de Processibus, de Delictis en de Poenis).

Zo we nu het plan van de Latijnse Codex hiermee vergelijken, dan moeten we bekennen dat vele delen breed genoeg opgevat zijn om het Oosters Recht op te nemen.

Het eerste boek omvat de normen die voor een groot deel aan het Romeins Recht ontleend zijn; vele andere voorschriften zouden uiterst nuttig, om niet te zeggen noodzakelijk zijn voor het Recht van de Oosterse Katholieken.

Het tweede boek heeft vele punten die ook in het Oosterse Recht kracht van wet hebben. De typisch Oosterse instellingen, zoals het patriarchaat, sommige graden in de hiërarchie en andere, zouden hier zonder moeilijkheid kunnen opgenomen worden.

In het derde boek daarentegen „De Rebus" is het verschil groter, maar ook hier zijn vele instituties helemaal of bijna identiek met het Westers Recht; zo het kerkelijk leergezag, het beheer der kerkelijke goederen enz. Met het motu proprio „Crebrae allatae" van 22 Februari 1949 werd ook het huwelijksrecht in overeenstemming gebracht met de Codex.

Over het processueel Recht hadden de Oosterlingen zo goed als geen eigen voorschriften. Vele normen werden uit het Civiel Recht overgenomen. In de laatste jaren waren enige instructies voor hen gegeven, of werden tenminste bij hen toegepast.

Vroeger reeds had SOEVOROV verklaard, dat, zo de Oosterse Kerk een processueel Recht wilde opstellen, ze het bestaande Recht van de Katholieke Kerk in acht zou moeten nemen. Het nieuwe motu proprio van 6 Januari 1950 heeft ook op dit gebied voor de hele Kerk eenheid gebracht. Uit het vijfde boek tenslotte kan het theoretisch deel over de delicten en de straffen zonder meer overgenomen worden, daar deze normen werkelijk nodig zijn.

[5]) Cfr. *Revisierung der Kanones und anderen Kirchlichen Normen, sowie deren Kodifizierung*, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, pp. 310-323, vooral 314-315.

De overeenkomst tussen Oosters en Westers Recht is in de grond groter dan bij een oppervlakkige beschouwing lijken zou, al kunnen de bijzonderheden nogal uiteenlopend zijn.

De derde methode zou dus van de Latijnse Codex alles overnemen, wat nuttig is, maar het uitgangspunt zou de Oosterse discipline zijn, waar deze bestond en bekend was. Deze middenweg heeft de commissie verkozen, maar het eindresultaat blijft nog geheim. Aanstonds zullen we nog op enkele bijzondere punten terugkomen, maar laten we eerst nog even nagaan, hoe het werk der codificatie werd aangevat.

III

De voorbereiding hierop begon meer dan twintig jaar geleden (1929). Vanaf het begin werd het Oosters episcopaat er bij betrokken, want op 5 Januari 1929 zond de Oosterse Congregatie een omzendbrief aan al de Bisschoppen van Oosterse ritus om hun advies te vragen over de volgende punten : — Wat meenden ze over de codificatie zelf ? — Hoe moest men volgens hen te werk gaan ? — Welke personen konden ze aanduiden voor eventuele medewerking ?

Enige maanden later, in Juli, werd een commissie van Kardinalen opgericht met als voorzitter Kardinaal GASPARRI voor een voorbereidende studie van de Oosterse Codex. Aanstonds werden twee ondercommissies ingesteld, de éne voor de eigenlijke codificatie, de andere om de bronnen van het Recht der verschillende Oosterse Kerken op te zoeken.

Wat de samenstelling van de eerste commissie betreft, werd er besloten, dat iedere kerkelijke groep een enkele afgevaardigde zou zenden. Het principe van evenredige vertegenwoordiging werd dus niet aangenomen en zo stonden de Kerken die één of meer millioenen gelovigen tellen, gelijk met de kleine communiteiten van Grieken, Russen, Bulgaren en anderen, waar nauwelijks enkele duizenden Katholiek zijn. Maar de commissie moest rekening houden met alle groeperingen, wat bijna onmogelijk ware geweest bij een evenredige vertegenwoordiging. De Ruthenen alleen tellen bijna twee maal meer gelovigen dan alle andere Oosterse Katholieken samen.

Als werkplan en volgorde voor de te behandelen stof werd de Latijnse Codex genomen. Men nam canon voor canon door, en iedere afgevaardigde moest onderzoeken, of volgens zijn eigen ritus deze canon kon aanvaard worden of niet : of hij misschien gewijzigd moest worden, of door een ander voorschrift vervangen. De documentatie hiervoor zou door de tweede commissie geleverd worden, voor zover ze met haar werk klaar was.

Het resultaat van die verschillende studies werd tot een logisch geheel samengebracht en geredigeerd door Latijnse Canonisten en dan weer aan de gehele commissie ter discussie voorgelegd. De opmerkingen werden aangetekend, in de tekst verwerkt, en opnieuw ter discussie voorgelegd (tweede lezing). Wanneer dan op die wijze de hele codex deel voor deel onderzocht was, werd hij nog eens in zijn geheel aan een algemene revisie onderworpen, en weer in een dubbele lezing bediscussieerd. Dan pas begon de revisie door de commissie van Kardinalen en hier nog kon ieder afgevaardigde vrijelijk zijn bemerkingen indienen.

De eerste commissie heeft vijf jaar lang gewerkt (vanaf 7 Maart 1930 tot 24 Juni 1935); ze hield 183 vergaderingen, die ieder minstens twee uur duurden, maar sommige punten waren vooraf reeds onderzocht door een ondercommissie.

Bij heel die arbeid werden de Oosterse bisschoppen, en andere persoonlijkheden, wien de zaken aanbelangden, geraadpleegd; hun bemerkingen werden aan het schema toegevoegd, door bijzondere consulten van de Kardinalen-commissie onderzocht, en het resultaat hiervan aan de „plenaria" onderworpen. De laatste beslissing was aan Z.H. de Paus voorbehouden.

Dit is in grote trekken de methode volgens welke de redactie van de Codex werd uitgevoerd. Van het eindresultaat bezitten we tot nog toe maar twee delen, nl. het huwelijksrecht en het processueel Recht [6]).

IV

Vele vragen blijven hierbij voor ons nog onopgelost. Laten we even stil blijven staan bij enkele punten.

Hoe zal de Oosterse Codex er uit zien? Zal het een enkele codex zijn, of zal iedere Kerk haar eigen codex ontvangen? Er is wel eens gesproken over een algemene codex voor heel de Kerk, die enkel dat Recht zou bevatten, dat boven alle ritussen staat, en dus voor allen, Latijnen zowel als Oosterlingen, gelden zou. Daarnaast zou iedere groep: Latijnen, Byzantijnen (of beter Grieks-Byzantijnen, Russisch-Byzantijnen enz.), Antiöcheners (of beter Maronieten enz.), Alexandrijnen (Kopten, Ethiopiërs), Chaldeërs, Armeniërs zijn eigen codex hebben. Maar dit plan vond, naar het schijnt, weinig bijval.

Belangrijker is de vraag of er één algemene Codex zal zijn voor al de Oosterlingen, ofwel een afzonderlijke voor iedere groep. De tot hiertoe verschenen delen zijn opgesteld volgens het eerste systeem en deze methode heeft meer kans om voor de hele codex toegepast te worden.

Er wordt wel eens gesproken over een specifiek „Oosterse Codex". Wat dat wel betekenen kan? Welnu het Oosten heeft zijn oude Wetboeken, zijn oude collecties zoals de Nomocanones, de „Synagogè", en ook zijn wetgevende concilies. Een Oosterse Codex zou naar die modellen opgesteld zijn. Daarin zou men, naast de eigenlijke wetten, ook nog raadgevingen, aanmaningen, voorbeelden kunnen vinden. Kan zulk een systeem wel practisch genoemd worden in de hypothese van één enkel wetboek voor al de Oosterse Kerken? Een ander verschil zou kunnen bestaan in de volgorde van de te behandelen stof, waar men in plaats van de indeling in vijf boeken van de Latijnse Codex de Oosterse Synodes zou kunnen volgen.

Wat nu de taalkwestie aangaat: in welke taal zal de Codex opgesteld zijn? Hierover ontvingen we een gedeeltelijk antwoord door de publicatie van de twee motu proprio's. Deze kwestie is natuurlijk goed overwogen. Het is uiterst gevaarlijk een juridische tekst in twee, a fortiori in meer verschillende talen officieel te publiceren. Mocht er dus maar één taal gebezigd worden,

[6]) Cfr. A. Wuyts S.J., *Le nouveau droit matrimonial des Orientaux,* Nouv. Revue Théologique Sept.-Oct. (1949) pp. 830 ss.

welke zou dan het meest geschikt zijn om al de Oosterse Kerken tevreden te stellen ? Het Grieks kan niet meer voldoen, want de taal van het Byzantijns Recht is het Byzantijns-Grieks wat tegenwoordig niet meer gebruikt wordt en het modern Grieks heeft geen gezag bij de Oosterlingen buiten de Griekse Kerken. Een andere Europese taal zou allicht het vermoeden van politieke voorkeur opwekken. Dan blijft er alleen het Latijn over, dat naast sommige nadelen, al was het maar het vermoeden van latinisatie, toch ook onbetwistbare voordelen heeft : het is bijna algemeen bekend, zijn terminologie staat vast en het is de taal van de Latijnse Codex, waarmee noodzakelijkerwijze de Oosterse Codex in vele punten overeenstemt. In de hypothese van een andere taal zou er dus practisch al in vele zaken een dubbele officiële tekst bestaan. Natuurlijk zouden vertalingen — ook semi-officiële, die nl. aan de regeringen kunnen aangeboden worden als basis voor het constitutierecht — onmisbaar zijn, maar één enkele taal zou de officiële blijven naar dewelke twijfels dienen opgelost te worden.

Wanneer zal de Codex gepromulgeerd worden ? Zeker is het dat de publicatie langer op zich deed wachten dan aanvankelijk vermoed werd. Sommigen dachten toen dat na twee of drie jaren het grootste deel van de weg zou afgelegd zijn; anderen meenden de publicatie te mogen verwachten tegen het jaar 1942. Wij bezitten nu een authentieke verklaring van allereerste hand in het motu proprio „Crebrae allatae" waar gezegd wordt : „haud multum abest ut absolvatur", waarmee niet enkel het werk zelf der codificatie schijnt bedoeld te zijn, maar ook zijn promulgatie.

En nu de kwestie der bronnen. Dat brengt ons bij de tweede commissie : die nl. welke belast is met het leveren der documentatie voor de codificatie. De taak was lastig, vooral omdat de bronnen dikwijls moeilijk te bereiken waren. Zo kon deze commissie niet altijd een volledige studie leveren over de verschillende canonieke instellingen, vóórdat deze in het schema verwerkt werden. Maar van de andere kant, hoe dit te verhelpen ? Men kon toch niet wachten op het resultaat van dit voor-onderzoek, want dat stond practisch gelijk met het opschorten „sine die" van de codificatie zelf.

Hier werd de middenweg gekozen. Wanneer het Oosterse Recht, vooral dat wat in zwang is en rekening houdt met het oorspronkelijk, niet gelatiniseerd Recht, bekend was — en gewoonlijk was dit het geval —, dan kon dit zonder meer gebruikt worden. Voor andere punten waar het Oosters Recht onzeker was, en het toch nodig was de normen op te stellen, werd een beroep gedaan op de Latijnse Codex.

Deze tweede commissie heeft sindsdien drie series werken gepubliceerd. In de eerste vindt men vooral de nog in gebruik zijnde teksten ; de tweede bevat monographieën en andere teksten die nuttig zijn ter raadpleging ; de derde publiceert de acten van de Pausen die betrekking hebben op het Oosten. Totnogtoe is geen enkele serie volledig. Zal ze het ooit worden ?

V

Vele Katholieken zien met een zeker wantrouwen de Oosterse codificatie tegemoet. Laten we bekennen dat men bij de dissidenten soms meer sympathie

vindt. Ziehier wat Prof. A. S. ALIVISATOS schrijft: „Ik ben overtuigd dat de voorzichtige, wetenschappelijke methode, waarmee de pauselijke kerk kwesties van dien aard weet op te lossen, een voortreffelijk werk belooft. En al had ik aan onze eigen kerk de voorrang voor dit werk gegeven, toch verheug ik me dat deze codificatie door Rome werd ondernomen, en zo dit werk tot navolging stemt en bruikbaar is, dan zou ik persoonlijk me niet ergeren, indien men er bij ons rekening mee hield." (Feestschrift). In 1933 verklaarde de Kard.-Secretaris: „wie de verrichte arbeid oppervlakkig beschouwt, zou geneigd zijn te zeggen dat het niets anders is dan de Latijnse Codex aan de Oosterlingen aangepast. Maar dat ware een vergissing".

De H. Stoel was zich wel bewust van de draagwijdte der onderneming. In zulke omstandigheden spaart hij gewoonlijk noch tijd, noch inspanning. Zo de codificatie niet volmaakt is, toch zal ze zeker niet te versmaden voordelen met zich brengen. Overigens staat geen mensenwerk boven verbetering, vooral niet een Codex, die geen archeologisch document wil zijn, maar een practische altijd aan het voortschrijdende leven van de Kerk aangepaste norm. Wie kan het ontgaan welke diepe verrijking en vernieuwing de Katholieke Kerk zou te beurt vallen door de hereniging van de afgescheurde Oosterlingen? Zou men dan aan geheel deze menigte een volledige, voor slechts enkele millioenen Oosterlingen gemaakte Codex kunnen opleggen?

Rome A. WUYTS

SOMMAIRE

Le nouveau Code de Droit canonique oriental.

Nécessité : Sources abondantes et variées, et surtout de valeur très diverse. Documents, dont on ne sait pas toujours s'ils sont encore en vigueur, et jusqu'à quel point. Le désir d'une codification fut exprimé également par les Orientaux dissidents eux-mêmes, comme au second Congrès byzantin d'Athènes (1936).

Méthode : Trois systèmes étaient possibles. Le premier adapte simplement le texte latin aux exigences orientales (Danger de latinisation à l'encontre des promesses solennelles des Souverains Pontifes). Baser exclusivement le nouveau code sur des éléments orientaux (Difficile à cause du droit pontifical existant, et de la grande diversité des législations des différentes églises). On a donc choisi la méthode mixte, c'est à dire : prendre dans le Code latin ce qui pouvait être utile, tout en conservant la discipline orientale, là où elle pouvait être suivie.

Travaux : Janvier 1929 demande d'avis aux évêques orientaux ; juillet 1929 création d'une commission cardinalice sous la présidence du cardinal Gasparri, et de deux commissions subalternes, l'une de codification, l'autre de recherche des sources. Après de longues discussions le texte fut remis à l'épiscopat oriental et à d'autres personnes interessées à la question.

Résultats : Il semble que le Code sera „suprarituel". Différentes publications de la commission de recherche. L'accueil en Orient semble jusqu'ici favorable malgré les difficultés provenant de la forme du mariage.

EEN WIJSBEGEERTE DER WISKUNDE *)

De tweede geheel opnieuw bewerkte uitgave van Prof. BETH's *Inleiding tot de Wijsbegeerte der Wiskunde,* eveneens in de *Philosophische Bibliotheek* verschenen, kan met recht en rede een nieuw boek genoemd worden, en wel onder tweevoudig opzicht. Beperkte zich de „Inleiding" tot een bijna uitsluitend objectieve weergave der verschillende wijsgerige opvattingen over de wiskunde, voornamelijk wat het grondslagenonderzoek betreft, thans geeft de auteur duidelijker zijn eigen standpunt weer. Verder werd de gehele stof op andere meer overzichtelijke wijze gerangschikt en belangrijk uitgebreid, terwijl de meetkunde aan een nieuw deel „Wijsgerige ruimteleer" blijft voorbehouden.

Met dit werk heeft BETH aan de philosofen een eminente dienst bewezen. Het kan niet ontkend dat deze over het algemeen, als ze de wiskunde in hun wijsgerig onderzoek betrekken, hun taak al te simplistisch opvatten.

Met name menen ze veelal te kunnen volstaan met de wiskunde te karakteriseren als de wetenschap die zich bezig houdt met de meetbare eigenschappen der quantiteit. De bestudering van het onderhavig werk zal hun aantonen dat deze opvatting, althans voor de mathesis zoals ze zich in de laatste eeuwen heeft ontwikkeld, niet meer gehandhaafd kan worden. De moderne mathesis verschilt in menig punt van de elementaire en ook van de hogere in vroegere tijden. Daarenboven hebben de mathematici zelf het grondslagenonderzoek ter hand genomen, een onderwerp dat van ouds aan de wijsbegeerte scheen voorbehouden.

Van dit alles geeft het werk een tot in bijzonderheden afdalend exposé, zodat de philosoof die het bestudeert — en laten we er aan toevoegen dat het aan de niet-vakman ondanks de heldere uiteenzetting, uit de aard der zaak hoge eisen stelt — zich een juist inzicht kan vormen van wat er heden in de wiskunde omgaat.

Boek I geeft in de Inleiding schrijvers opvatting over de wetenschapsleer van ARISTOTELES. Hij is van mening dat deze niet in staat is een bevredigende oplossing van het grondslagenprobleem te geven. Vervolgens (Hoofdstuk II) worden ten behoeve van de niet-mathematicus de onontbeerlijke instrumenten van de wiskunde : de volledige inductie, de definitie door recurrentie en door abstractie uiteengezet aan de hand van duidelijke voorbeelden.

Boek II, dat de moderne getallen-theorie behandelt, geeft een inzicht in de moderne wiskundige begrippen en redeneervormen.

Boek III gaat over de geformaliseerde axiomatica. Men maakt hier kennis met de symbolische logica, de bewijstheorie van HILBERT, de syntaxis waarbij de arithmetische methode van TARSKI en GÖDEL ter sprake komt, en de semantiek.

Boek IV handelt over het logicisme, de axiomatische verzamelingsleer en het intuitionisme alsook het daarmee gepaard gaande verschil van opvatting betreffende de existentie der mathematische entiteiten. Wil men zich een verantwoord oordeel vormen over het moderne grondslagen-onderzoek, dan is het noodzakelijk deze twee laatstgenoemde boeken tot in de détails door te werken.

Boek V en VI zijn achtereenvolgens gewijd aan de paradoxen en aan de psychologische beschouwing van het wiskundig denken, waarbij de significaleer van MANNOURY wordt besproken.

In het slotwoord, dat een dertigtal bladzijden beslaat, belicht de auteur, wat de wiskundigen gemeenlijk noemen de „indiscutabele problemen". Het gaat hier over strict wijsgerige problemen, zoals b.v. over de vraag of de wiskundige entiteiten : verzamelingen, getallen, punten enz., realiteiten zijn. Schrijver zelf vindt de behandeling dezer problemen, zoals die

---

*) Prof. Dr. Evert W. BETH, *Wijsbegeerte der Wiskunde,* Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1948, 387 blz., ing. f 12.95, geb. f 15.05.

plaats heeft in de positivistische, kantiaanse, hegeliaanse en thomistische wijsbegeerte, geenszins van belang ontbloot. De verschillende opvattingen worden kort belicht, waarbij hij raakpunten vindt met eigen opvattingen, waarvan hij tenslotte een korte schets ontwerpt. Volgens schrijver dient men verschillende spheren — gebieden of aspecten zo men wil — van realiteit aan te nemen, zoals de physische realiteit — de stoffelijke wereld — de sociale realiteit — de medemens — de subjectieve realiteit — het bewustzijn — en de logische realiteit, waaraan ook de wiskundige entiteiten deelhebben. Deze alle vertonen een belangrijke mate van zelfstandigheid ofschoon ze niet geheel los van elkander staan.

De behandeling van het meer wiskundig gedeelte wekt bewondering door de vaardigheid en kunde, waarmede de schrijver den niet-vakman vertrouwd weet te maken met deze bewerkelijke en abstracte materie. Duidelijk komt daarbij naar voren dat het grondslagenonderzoek zoals het door den wiskundige wordt behandeld geheel in de spheer der vakwetenschap verblijft en enkel het feit van het wiskundig denken, de resultaten ervan, en, zo menen wij er aan toe te moeten voegen, zekere ruimtelijke gegevens, noodzakelijk bij het manipuleren met arithmetische, algebraische of logische symbolen, vooronderstelt. Dit onderzoek vereist dus niet een bepaald wijsgerig stelsel als uitgangspunt noch ook de explicite erkenning van bepaalde wijsgerige beginselen. De wijsgeer maakt nu juist dit voorondersteldе gegeven tot punt van onderzoek, een onderzoek dat niet meer met behulp van mathematische methodes is uit te voeren, maar in laatste instantie tot het ressort van de metaphysiek behoort. Een soortgelijke opvatting vinden we ook bij sommige mathematici. Zo verklaart b.v. GONSETH : „En un mot le problème des mathématiques prend sous nos yeux la forme de la recherche d'une doctrine préalable et convenable sur l'activité et sur les modes de connaissance" (*Les entretiens de Zurich,* 1941, blz. 17). In tegenstelling met den schrijver (blz. 329) menen we dan ook dat de werkwijze der metaphysica de vakwetenschappen transcendeert.

Over de wijsgerige inhoud van het werk zullen de meningen verdeeld zijn. Ook wij huldigen omtrent menig punt een andere zienswijze.

Op een en ander moge hier kort gewezen worden. De wetenschapsleer van ARISTOTELES, wier onvoldoendheid schrijvers uitgangspunt is, schijnt ons niet zo eenvoudig als de gegeven definitie (blz. 10) het moet doen voorkomen. Node missen we hier, en in de artikelen waarnaar men ons verwijst, een confrontering met de opvattingen van een HAMELIN, WAITZ, VON TRENDELENBURG, BONITZ, BRENTANO en diens school, GEYSER e.a.

Wanneer wij verder lezen : „De metaphysica van Aristoleles heeft dus datgene tot taak wat wij tegenwoordig als grondslagenonderzoek aanduiden, zeer passend duidt de Stagiriet haar ook als 'eerste philosophie' aan", dan wordt de indruk gewekt dat dit bijna uitsluitend het onderwerp is van de „eerste philosophie". In werkelijkheid behandelt ARISTOTELES hier, zoals reeds de naam „theologica" bewijst die hij naast „eerste philosophie" voor dit werk bezigt, én het bovenzinnelijke goddelijke zijn én het zijn als zodanig (ens qua ens) met alle vraagstukken die er mede samenhangen, als het probleem van het unum, bonum, verum, de intelligibiliteit, de immaterialiteit, essentie en existentie, zelfstandigheid en bijkomstigheid e.a. Daartoe behoort dan ook als een betrekkelijk klein onderdeel de rechtvaardiging der eerste beginselen, niet alleen van de „physica" maar ook van andere wijsgerige wetenschappen, zoals b.v. de ethica. Met de naam „metaphysica" werd daarom later, na ARISTOTELES, niet enkel het grondslagenonderzoek van de vakwetenschappen, maar dit gehele complex van problemen aangeduid, terwijl die naam oorspronkelijk niets anders betekende dan τὰ μετὰ τὰ φυσικά d.w.z. de boeken die, in de latere collectie van de werken van ARISTOTELES, op de boeken van de „physica" volgden. Ook de term „physica" betekent niet de hedendaagse vakwetenschap die we met dezen naam aanduiden, maar veeleer dat wat wij heden onder de naam natuurphilosophie verstaan. De verhouding wetenschap en wijsbegeerte gekarakteriseerd als theorie en meta-theorie vindt dus zeker geen steun in de inhoud der termen „physica" en „methaphysica" zoals schrijver op blz. 328 schijnt te willen aanduiden.

Wat het slotwoord betreft waarin — we zagen het reeds — meer algemene wijsgerige problemen in hun samenhang met de wiskunde besproken worden, is het verheugend te constateren dat de schrijver in tegenstelling met vele axiomatici daarvoor een positieve belangstelling heeft. Schrijver streeft hier niet naar de mate van precisie, die voor de op-

stelling van een geformaliseerde theorie zou worden vereist. Toch schijnt het ons toe dat hier en daar de ook voor dit onderwerp noodzakelijke nauwkeurigheid niet altijd is bereikt. De samenkoppeling b.v. van de namen van KANT en ARISTOTELES aangaande het probleem der realiteit, als zoude ARISTOTELES met KANT een *subjectieve* opvatting daarvan hebben (blz. 331), is wel zeer bevreemdend. Meer nog wat er aan toegevoegd wordt: „Reëel (en in verband met de context kan dit o.i. slechts betekenen: enkel reëel) is voor hen (d.w.z. ook voor ARISTOTELES) wat vatbaar is voor zintuigelijke waarneming".

Ook bij de overigens waarderende kritiek op HOENEN's opvattingen over de wiskunde — diens laatste zeer belangrijke publicatie op dit gebied bleef hem, waarschijnlijk ten gevolge van de oorlogsomstandigheden, onbekend: *Gregorianum*, vol. IV, 1943 — had voor een juister begrip het verschil tussen beider abstractiebegrip nader uitgewerkt moeten worden. Terwijl volgens BETH de abstractie uit de zintuigelijke aanschouwing enkel een eindig aantal natuurlijke getallen levert, geeft de abstractie der Scholastiek, waarvan ook HOENEN een voorstander is, het algemeen begrip van het natuurlijk getal, als geconstitueerd door het toevoegen der eenheid aan het voorafgaande, en daarmede ook het eindloos voortlopen van de rij der natuurlijke getallen. Aan deze opvatting ligt de overtuiging ten grondslag dat de intellectuele abstractie dieper doordringt in de werkelijkheid dan de zintuigelijke aanschouwing, en het verstand zich dus niet beperkt tot het registreren en systematiseren van het zintuigelijke gegeven maar een wezenskennis inhoudt. Deze intellectieve abstractie is dus niet zozeer een verarming van de zintuigelijke ervaring, veeleer betekent ze een verrijking er van. Men kan daarom onder dit opzicht van haar als van een scheppende functie spreken.

Deze enkele opmerkingen waartoe wij ons hier willen beperken, mogen een bewijs zijn van de grote waardering die wij voor dit belangrijk werk hebben. Wij achten bestudering er van onmisbaar voor allen die zich met de philosophie der wiskunde bezig houden.

Nijmegen E. HUFFER

BOEKBESPREKINGEN

Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Band I *Genesis, Exodus und Leviticus,* übersetzt und erklärt von † Dr. Edmund KALT, herausgegeben von Dr. Nikolaus ADLER, Freiburg, Herder, 1947, 23 x 16, 494 blz., geb. DM. 18.

Deze verklaring van de drie eerste boeken der Thora verschijnt na een hele reeks andere soortgelijke in de bekende Bijbelcommentaar van Herder. De auteur, de inmiddels overleden hoofduitgever Dr. Edmund KALT († 1 April 1943) staat principiëel op een niet-wetenschappelijk standpunt : elke tekst- of literaire critiek wordt terzijde gelaten ; de Vierbronnen-hypothese wordt als „te ingewikkeld" van de hand gedaan (9); er wordt niet de minste rekening gehouden met het historisch tijdsgebonden karakter der teksten ; de discussie over belangrijke problemen, als b.v. de datum van de Uittocht, „hoort eigenlijk niet thuis in het voorgenomen raam" (296). De methode van de auteur — gerespecteerd door de heruitgever, die slechts enkele fouten verbeterde en het personen- en zakenregister bijvoegde —, is vrij eenvoudig. Na de vertaling van een min of meer lange passus wordt een probleemloze vrome commentaar gegeven met enkele realia en met aanhalingen uit de Kerkvaders of uit recentere religieuze geschriften.

O.i. is het werkelijk jammer dat een dergelijke Bijbelverklaring in onze tijd nog kon uitgegeven worden. Het ligt voor de hand dat een vulgarisatiewerk niet alle wetenschappelijke bijzonderheden moet vermelden ; maar het lijkt ons verderfelijk dat met geen woord gerept wordt over de aanwinsten der recente exegese, b.v. op het gebied der chronologie, der letterkundige stijlsoorten, der archeologische ontdekkingen enz. De meest conservatieve stellingen — waaraan moderne katholieken terecht aanstoot kunnen nemen —, worden als vanzelfsprekend voorgehouden.

J. DE FRAINE

La Sacra Bibbia, De Latijnse Vulgata met Italiaanse vertaling uit de oorspronkelijke teksten, voorzien van critische aantekeningen, en verklaard onder de leiding van Mgr. Salvatore GAROFALO, Turijn (Via Legnano, 23), Marietti.

1. D. G. M. PERRELLA C.M., *Introduzione generale alla Sacra Bibbia,* 1949, 345 blz., L. 950.

Deze algemene inleiding op de H. Schrift is van de hand van de inmiddels overleden Lazarist G. PERRELLA († 1946). Ze behandelt de klassieke vragen naar de inspiratie (bestaan, natuur, uitgestrektheid, gevolgen), de canon, de tekst (de oorspronkelijke en de vertalingen), en de hermeneutiek (betekenissen der H. Schrift, regels der verklaring, verscheidene interpretaties, geschiedenis der exegese). Vooraan heeft de auteur een zeer interessante „documentatie" geplaatst, waarin enkele belangrijke teksten en oorkonden in verband met de Bijbel, over 143 nummers verdeeld, werden opgenomen : hier vindt men de laatste encyclieken, de jongste brief van de Pauselijke Bijbelcommissie enz. Een reeks indices verhoogt nog de bruikbaarheid van het werk : nl. een zaakregister, een register der Bijbelplaatsen, een personenregister, een tafel met de Thomas-citaten, een twintigtal platen o.m. met voorbeelden van handschriften.

2. D. Francesco SPADAFORA, *Ezechiele,* 1948, 357 blz., L. 850.

De auteur van deze Ezechiel-commentaar geeft een zeer uitgebreid inzicht in de tekst, de inhoud en de letterkundige structuur van het boek. Wellicht reageert hij iets te streng tegen de moderne stromingen om de eenheid van het geschrift en de authenticiteit van alle onderdelen in twijfel te trekken. SPADAFORA moet zelf toegeven dat enkele „verbeteringen" en „toevoegingen" werden ingelast (16). De duplicata worden verklaard uit de eigenaardige stijl (cfr p. 139 over Ez 16, 59-63 tegenover 16, 1-43), of uit tekstcorruptie (18), of door vervollediging door een kopiist (90, in verband met hfdst. 1 en 10). Het probleem van het Oud-testamentische „collectivisme" (waaraan de auteur zijn nog niet-gepubliceerde thesis heeft gewijd), wordt goed behandeld. Te recht wordt de eigen aard van het OT op dit

domein gezien in zijn „ethische structuur" (8); daardoor echter wordt het individu naar voren gebracht, zodat men steeds te doen heeft met een dialectische oppositie tussen enkeling en gemeenschap. Het argument uit de theophorische eigennamen bewijst niet zo veel voor het individualisme (8); de invloed der enkelingen beperkt zich tot de volksleiders (tegen 116).

Enkele drukfouten ontsieren de tekst; p. 13 leze men *Ich*-tradition; p. 17 TROELSTRA; p. 24 Maa*seik*; p. 78 zâ*q*ên; p. 85 haraqia*'*; p. 266 HA*TCH*; p. 281 het Griekse pel*tai*.

3. G. RINALDI C.R.S., *Daniele*, 1949, 135 blz., L. 350.

De Daniël-commentaar van P. RINALDI geeft op een zeer overzichtelijke wijze een geschakeerde inleiding op dit lastige boek. De grote vraag die zich van meet af aan stelt, is wel die naar de chronologie: wanneer werd dit boek samengesteld? De verhalen (cc. 1-6) in derde persoon, en de vizioenen (cc. 7-12) in eerste persoon, vormen het proto-canonisch geschrift; de geschiedenis van Susanna (c. 13), en het verhaal over Bel en de Draak (c. 14) zijn in het Hebreeuws niet voorhanden en dus deutero-canonische bijvoegsels. Dit korte overzicht wijst er reeds op dat het boek composiet is; meer en meer komt men tot de overtuiging dat ook de proto-canonische stukken een oorspronkelijk gescheiden bestaan gevoerd hebben: de compilatie zou dan rond 300 v. C. of zelfs later in de Griekse tijd plaats gevonden hebben.

De auteur van deze commentaar spreekt zich niet duidelijk uit. Enerzijds hecht hij te veel waarde aan de Nieuw-testamentische en Vadercitaten (p. 10): wanneer Christus in Mt 24, 15 gewaagt van de „profeet Daniël" dan wordt daarmede geen doorslaand bewijs geleverd voor de *genuinitas* van Dan 9, 27. Ook de Vaders citeren volgens de traditie, zonder op het letterkundig auteurschap de nadruk te leggen. — Gedreven wellicht door deze geforceerde getuigenis wil RINALDI als „katholieke leer" (19) doen gelden of als „geëist door de principes in verband met de Openbaring" (7) de toeschrijving van heel het geschrift aan de Daniël van de ballingschap. — Anderzijds voelt de auteur dat men te doen heeft met een „anthologie" (8), een „agglomeraat" (11), of met „latere toevoegingen" (9). Te recht stelt hij de tekst zelf aansprakelijk voor sommige wijzigingen: de huidige tekstvorm is niet de oorspronkelijke, het gaat om een „tweede redactie" (12-13); de hoofdstukken 8-12 werden later, ongeveer ten tijde van het ontstaan der Kronieken (rond 300 v. C.) „herbewerkt" (13). Deze „letterkundige bewerking" (17) tast echter de „substantiële historiciteit" der verhalen (18) niet aan: de cc. 1-6 willen een „historische basis geven aan de profetieën" (17). Op die wijze blijft RINALDI toch enigszins openstaan voor de hypothese van de katholiek JUNKER, die in cc. 1-6 een historische kern ziet, die echter „vermeerderd werd" (78) en opnieuw bewerkt in de zin van een „didactische doelstelling" en van een „theologische visie op de geschiedenis" (41). Ook RINALDI schrijft moeilijke teksten als Dan 6, 1 (over „Darius de Mediër") toe aan latere „bewerkers" (73).

4. Sac. Dott. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, [2]1949, 318 blz., L. 850.

Deze vierde aflevering van GAROFALO's *La Sacra Bibbia*, geeft een overvloedige zowel tekstkritiek als parenese omvattende verklaring van alle „katholieke brieven" (Jacobus, 1 en 2 Petri, 1 en 2 en 3 Jo, en Judas). De auteur is uitstekend op de hoogte van de laatste katholieke literatuur en doctrine: daarvan getuigen de voortreffelijke inleidingen. Enkele vragen lijken de moeite waard gesteld te worden: ze betreffen de genuiniteitsquaesties en een aantal beweringen in de commentaar.

Principiëel lijkt het ons weinig verantwoord pseudonymie met „vervalsing" over één kam te scheren: in de klassieke Oudheid was een pseudepigraaf niet *per se* een „falsaris" (tegen pp. 19, 161-2, 294): de lezers wisten genoeg waar het om ging in dit letterkundig procédé. Dit geeft de auteur zelf toe in het geval van het woord „profeet", toegepast op Henoch in Jud 14-15 (294). — De argumenten voor de *genuinitas* zijn soms vrij zwak: zo wil de auteur o.m. de echtheid van de Jacobusbrief bewijzen door een verwijzing naar de Griekse groet (chairein) die eveneens voorkomt in de redevoering van Jacobus in Act 15, 14-21 (p. 20 en 25). Gevoelens van vertrouwen op Gods goedheid, van nederige dankbaarheid, van vurige ijver, al worden die van Sint Petrus betuigd, zijn nog geen bewijs voor de echtheid van 1 Petri (162). De verschillen interpreteren door „secretarissen" (162) is weinig consequent: deze secretarissen schijnen af en toe een vrij grote rol gespeeld te hebben, ofschoon de apostolische invloed niet uitgesloten wordt. — Wordt de uitdrukking „antilegomena" niet beter voorbehouden voor de vraag naar de canoniciteit dan voor die naar de genuiniteit? (tegen 163).

J. DE FRAINE

J. TOUZARD, *Grammaire hébraïque,* Nouvelle Edition refondue par A. ROBERT, Paris, Librairie Lecoffre, 1949, 114 blz.

De uitstekende kleine grammatica van J. Touzard (eerste uitgaaf in 1908) werd door Kan. A. Robert S.S. opnieuw bewerkt voor het schoolgebruik van beginnelingen. Het doel van de bewerker was de nutteloze elementen uit Touzard's spraakkunst te verwijderen, de phonetica te vervolledigen, en enkele practische, ja onontbeerlijke syntaxisregels op te stellen. De vooraan geplaatste tafels der vervoegingen, een korte inleiding over de Semietische talen en over de Hebreeuwse tekst, een paar voorbeelden van grammaticale ontleding, en drie geannoteerde teksten, verhogen de bruikbaarheid van deze bewerking.

Op enkele zeer weinige punten kan de mening van de auteur niet bijgetreden worden. Op blz. 31 wordt het derde segolaattype „qodsh" geheten (eerder dan „qudsh"), terwijl op blz. 66 n. 80 de o van qodsh wel degelijk toegeschreven wordt aan een „verdoffing der oorspronkelijke u". — Het voorbeeld van het (wel degelijk vrouwelijke) „nêphêsh" illustreert niet de leer dat „de oorspronkelijke klinker terug te voorschijn treedt" (blz. 32). — De verklaring van het suffix van de eerste persoon -thi uit „anôki" (blz. 54), is noch wetenschappelijk noch mnemotechnisch verantwoord. — De vertaling van „*h*ajje(y)" door „des vies" is onjuist; het moet zijn „de la vie" (blz. 90). — Het perfectum van het Hebreeuws werkwoord heeft per se geen tijdswaarde, louter aspectwaarde: het „af-zijn" zal weliswaar vaak op het verleden duiden (blz. 93). — Het voorbeeld uit Ex 31, 14 met de Hofal-vorm „yûmath" bewijst niets voor de thesis, dat „meervouden in distributieve zin gebruikt met een werkwoordvorm in het enkelvoud kunnen geconstrueerd worden", aangezien de Hofal in die gevallen eigenlijk onpersoonlijk is (blz. 101). — Het voorbeeld van Gen 13, 15 lijkt zeer ongeschikt om de „casus pendens" te belichten, aangezien het „'êth" accusativi duidelijk vooraanstaat.

Ten slotte moet men, in een schoolgrammatica van vrij geringe omvang, een niet onaanzienlijk getal drukfouten betreuren: een vluchtige telling bracht er een veertigtal aan het licht.

J. DE FRAINE

Coll. *Bibelhilfe für die Gemeinde,* Kassel & Stuttgart, J. G. Oncken Verlag, 15 x 21.
Band 6: E. BRUNNER, *Der Römerbrief,* 1948, 142 blz.
Band 7/8: E. STANGE, *Die Korintherbriefe,* 1948, 183 blz.

De reeks waarin deze twee boekjes verschijnen wil geen wetenschappelijke commentaren bieden, maar een practische handleiding bezorgen voor het persoonlijk lezen van de Bijbel. Na een gedetailleerd plan van den brief en een korte inleiding, komt de commentaar zelf gevolgd door een „Querschnitt" waarin de hoofdbegrippen van den brief worden samengevat met verwijzing naar de voornaamste teksten.

Vooral het werkje van E. Stange lijkt ons geslaagd. Het geeft niet een doorlopende commentaar van den tekst, maar een synthetische uiteenzetting van elke pericope. Ook poogt Schr. voortdurend de concrete toestanden van de kerk in Corinthe te transponeren in onzen tijd, om Paulus' leer actueel te maken. Dikwijls wordt de aandacht getrokken op een woord of bepaalde wending waardoor een nieuwe schakering voelbaar wordt. In de detailinterpretatie willen we maar één punt releveren: de straf van den bloedschender in hdst. 5 zou volgens S. niets anders zijn dan wat bij den dood aan alle christenen zal overkomen, nl. het vervangen van het vleselijk lichaam door een vergeestelijkt lichaam (cfr. 15, 50). Heel de kontekst verzet zich tegen deze verklaring.

In het boekje van E. Brunner heeft men den indruk niet zozeer het werk van een exegeet als dat van een theoloog te lezen. De gedachtengang komt niet altijd klaar genoeg uit, en staat te los van den tekst. Zelden worden referenties gegeven naar den brief, zodat de commentaar niet voldoende de tekst zelf toelicht. Veel grotere waarde dan de commentaar hebben de 30 laatste bladzijden waar enkele hoofdbegrippen van Paulus worden uiteengezet, o.a.: verrijzenis, geloof, heiliging, gerechtigheid, rechtvaardiging, Gods toorn en verzoening. In zijn opvatting over de rechtvaardiging staat Brunner heel wat dichter bij ons dan Luther: al spreekt hij nog van de rechtvaardiging door geloof alleen (blz. 60), toch zegt hij uitdrukkelijk dat ze „nicht bloss Gerechterklärung, sondern ... zugleich Gerechtmachung" (blz. 135) is. Voor zijn opvatting over de Kerk zouden we nog enig voorbehoud maken.

I. DE LA POTTERIE

Dr. K. SCHILDER, *Christus in zijn Lijden.* I. *Christus aan den Ingang van zijn Lijden,* 2de vermeerderde dr., Kampen, J. H. Kok, 1949, 584 blz.

Dit genre van lijdensoverwegingen ligt ons niet bijzonder. Het is te cerebraal, te ver-

nuftig. Ik schrijf hier titel en ondertitels van het eerste het beste hoofdstuk over en het zal duidelijk zijn wat ik bedoel: „Christus verdrijft den satan van den lijdenskatheder — Satanische obstructie tegen ambtsdienst, geen 'altaergeheimenis' — Dramatisch hoogtepunt in 't evangelie geen aesthetisch genotsmiddel — Joodsche droombeelden van skandalon-looze vredesstichting — Het thema goed, zijn uitwerking echter nog te leeren — Een satan, maar ook de Satan opponeerend?". We zijn nog niet aan het einde van het eerste hoofdstuk; iedere bladzijde draagt een dergelijke „samenvatting". In de tekst zelf wordt deze eigenschap gelukkig niet zo overmatig ontwikkeld. Dit neemt echter niet weg, dat hij wemelt van onnederlandse woorden en weinig-natuurlijke stijlfiguren. En: de schrijver weet het tè goed. Van ieder woord in de Schrift en iedere beweging van Christus weet hij te zeggen, wat er de volledige bedoeling van is en wat met stellige zekerheid niet; en dit niet alleen op rechtstreeks-dogmatisch gebied, maar men zie b.v. wat Prof. Schilder op p. 388 tot 407 met zekerheid weet omtrent de betekenis van de steenworp waarop Jesus Zich in Gethsemani van zijn leerlingen scheidde.

Men zal begrijpen, dat er ook een andere zijde bestaat. Dat zo uitvoerige overwegingen, die immers drie kloeke delen beslaan, in een tweede editie verschijnen en tevens in het engels vertaald zijn, toont wel, dat er iets in zit. Inderdaad, Schilder is een man die iets in zijn mars heeft. Hij moge dan zijn vernuft niet weten te beteugelen en zijn hart te weinig laten spreken, wie met onderscheidingsvermogen naar hem luistert, zal zijn begrip van het evangeliewoord zeer verdiepen.

L. ROOD

Karl THIEME, *Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenarungsverständnis: Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers*, Olten, Otto Walter, 1945, 18.5 x 12.5, 271 blz., Zw. fr. 7.80.

Deze twee dokumenten uit de eerste christelijke apologetiek worden gevat in een kort overzicht van de betrekkingen tussen de Kerk en het Jodendom. Dit overzicht raakt zowel het tijdperk vóór de dokumenten, waarin vooral heel de opstand wordt beschreven, die aanleiding gaf tot de verwoesting van Jerusalem, als de latere eeuwen tot onze tijd toe. De dokumenten zelf werden met zorg vertaald, telkens van een inleiding voorzien, en met uitvoerige noten verrijkt. Ze werden hier en daar, waar de tekst minder belangrijk was, kort geresumeerd. Het werk werd voor een breed publiek bedoeld. De kennis en de naam van de S. spreken voor zichzelf.

P. FRANSEN

St AMBROSE, *On the Sacraments and On the Mysteries*, Translated by T. THOMPSON, B.D., edited with Introduction and Notes by J. H. SRAWLEY, D.D., London, S.P.C.K., 1950, VIII + 157 blz., 10 sh. 6.

Deze twee traktaten werden reeds in 1919 uitgegeven. Dezelfde vertaling werd thans voorzien van talrijke nota's en een uitvoerige inleiding betreffende de authenticiteit van *De Sacramentis*, de Milanese liturgie, de Eucharistische leer van Ambrosius enz. (p. 1-46). In tegenstelling met de vorige uitgave wordt ook *De S.* erkend als een werk van Ambrosius. Dr. Srawley is hiertoe gebracht door de studies van R. H. Connolly, O.S.B. De artikelen van O. Faller, S.J. in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1940, pp. 1-14; 81-101, waarin de authenticiteit van dit traktaat ook reeds wordt bewezen, schijnen hem nog onbekend te zijn. Hoewel ze hem slechts in zijn eigen conclusie zouden hebben bevestigd, waren zij nochtans zijn zo waardevolle inleiding en annotering nog ten goede gekomen. In dit opzicht overtreft deze uitgave de zoëven verschenen franse vertaling van Dom Botte, die op haar beurt het voordeel biedt van de latijnse tekst met kritisch apparaat. Het is bekend dat deze traktaten van Ambrosius van grote waarde zijn voor de liturgiologie en best als inleiding kunnen dienen tot de spirituele exegese.

E. J. VANDENBUSSCHE

T. GALLUS S.J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum*, Romae, 1949.

Gen. 3, 15 is een locus classicus voor de mariologie. Het is daarom zeer nuttig de interpretatie van deze Schriftuurplaats in de Traditie te onderzoeken. Hiermede is reeds een begin gemaakt door Fr. DREWNIAK, (*Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau, 1943) en dit wordt voortgezet door P. GALLUS. In een overzicht van de exegese der Vaders wil GALLUS het werk van DREWNIAK corrigeren en verder wil hij het

voortzetten voor de volgende eeuwen. DREWNIAK kwam tot de conclusie, dat de meeste Vaders het vers niet mariologisch interpreteren. Hiertegenover wijst GALLUS erop, dat de mariologische uitleg historisch de oudste is (JUSTINUS, IRENAEUS) (170) en dat onder de verschillende interpretaties, die door de Vaders gegeven worden, de mariologische relatief genomen de meest voorkomende is (172). Het feit, dat in de beginnende middeleeuwen de mariologische interpretatie nog weinig wordt gevonden, verklaart hij uit de onbekendheid der middeleeuwers met griekse Vaders als IRENAEUS, van wie geen teksten in de *Glossa Ordinaria*, het middeleeuwse exegetische handboek, waren opgenomen (173, 175). Gedurende de middeleeuwen groeit het aantal dergenen, die de mariologische uitleg voorstaan, echter voortdurend. Een lange reeks uitvoerige citaten van de verschillende schrijvers bewijst dit duidelijk. — Wij hadden graag gezien, dat de „niet-mariologische interpretaties" minder sterk aan de „mariologische" werden geopponeerd. Als onder het „zaad der vrouw" een collectiviteit wordt verstaan, sluit dat geenszins uit, dat deze collectiviteit geheel haar bestaan dankt aan Christus. Zo ook kan men onder de „vrouw" de Kerk verstaan en in de Kerk aan de H. Maagd een geheel unieke en primaire plaats toekennen. Dat het een het ander niet uitsluit, wordt wel gezegd (b.v. 190); het had evenwel sterker naar voren kunnen komen.

C. STRÄTER

Saint BERNARD, *On the Love of God*, Newly translated by a Religious of C.S.M.V., London, Mowbray, 1950, 76 blz., 3 sh. 6.

Een vertaling van *De Diligendo Deo*, gemaakt op de critische uitgave van W. W. Williams (Cambridge University Press, 1926), waarin de laatste Hdst. (12-15) weggelaten worden. De vertaling is accuraat, af en toe nogal vrij met het oog op sober en leesbaar Engels. De Schriftuurteksten worden gegeven volgens het Prayer Book en de geautoriseerde vertaling van de Bijbel.

E. V.

Edgar HOCEDEZ S.J., *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, tome I: *Décadence et réveil de la théologie, 1800-1831* (*Museum Lessianum*, Sect. théol. n. 43), Bruxelles, L'Edition Universelle, 1948, 266 blz., 110 b. fr.

Ondanks het overlijden van de schrijver, kan deze geschiedenis der Katholieke theologie in de 19de eeuw, waarvan wij vroeger het derde deel bespraken (Bijdr. Ned. Jez. 8, 1947, 292), worden voltooid, aangezien het manuscript drukklaar lag. Dit eerste deel schetst eerst het diepe verval der theologie rond 1800, en vervolgens de wederopbloei, die omstreeks 1830 reeds grote figuren voortbracht als de Lamennais, Hermes, Möhler. De verschillende landen worden afzonderlijk behandeld, waarbij de grootste ruimte vanzelfsprekend wordt ingenomen door Frankrijk (p. 67-130) en Duitsland (p. 131-251). In beide landen kondigt zich de wederopbloei eerst in de litteratuur aan (Chateaubriand, de Maistre, de Duitse romantici). Men zoekt zich te ontworstelen aan het hooghartige, benepen rationalisme van de 18de eeuw. Maar de Fransen, die tegen de schim van Voltaire te strijden hebben, en die de ontwrichting van hun volksleven door het rationalisme betreuren, gaan de weg van het traditionalisme: de individuele rede, als hoogste norm gesteld, voert tot scepticisme; de rede moet uitgaan van de gegevens van de „sens commun", waarvan het eerste het Godsbestaan is; wie het Godsbestaan niet gelooft, kan geen enkele zekerheid vinden (p. 114-6).

Hermes daarentegen tracht de nieuwe philosophie te benutten: uitgangspunt van alle geloof is de algemene twijfel, die alleen door een transcendente kritiek wordt overwonnen: deze rechtvaardigt het geloof in de openbaring, omdat anders de mens niet leven en denken kan. Tot het geloof als voor-waar-houden der geopenbaarde waarheden komt men langs zuiver redelijke, philosophische weg; alleen het geloof als practische aanvaarding dier waarheid in het leven vereist bovennatuurlijke genade (p. 190). De mens komt dus tot zekere kennis der openbaring langs louter redelijke weg, waarbij van vrijheid geen sprake is; nadat hij echter de openbaring aanvaard heeft, kan zijn rede in de geopenbaarde waarheid niet verder doordringen: een speculatieve theologie is onmogelijk, doch de rede kan slechts de inventaris opmaken van wat in de openbaringsbronnen vervat ligt (p. 191 v). Voor Hermes is het geloof geen licht van hogere orde (p. 193).

Veel minder dan deze beide richtingen is de school van Tübingen gepraeoccupeerd door de verhouding van rede en geloof. Sterk beïnvloed door de romantiek, zoekt zij een Wesensschau van het Christendom, die speculatief is, maar niet vervalt in de excessieve systematisatie, zoals deze bij sommige na-Scholastieken binnen de Kerk, maar vooral bij de Duitse idealisten binnen het Protestantisme beoefend werd. Daartoe zoeken zij in de speculatie het

contact met de historie te behouden: voor Drey en Hirscher is het kernpunt, waarom zich de systematisatie concentreert, de Rijk-Gods-idee, voor Möhler het feit van de Menswording.

Ook dit deel munt uit door uitgebreide kennis der literatuur en door heldere en afgewogen weergave van de opvattingen der hoofdpersonen. Te betreuren is het evenwel, dat de algemene cultuurgeschiedenis en het buiten-kerkelijk denken zo weinig worden aangeraakt, zodat de lezer geen totaal beeld krijgt van de situatie van het theologisch denken. Zodra de schrijver naar de nevenfiguren overgaat, biedt hij meer opsommingen en overzichten dan inzichten. Doch deze overzichten zijn hoogst nuttig en onontbeerlijk. Onder die nevenfiguren mist men onze Le Sage ten Broek, die ongetwijfeld belangrijker is dan vele wel vernoemde personen. Een enkele drukfout is ingeslopen: het sterfjaar van B. Stattler is 1797, niet 1787 (p. 142), de abt van Sankt Blasien heette niet Gerbet (p. 162), maar Gerber.

P. SMULDERS

Dr Johannes BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie*, II. Band: *Existenz der Offenbarung, Die Kirche*, 2e Aufl., Paderborn, Schöningh, 1949, 394 blz.

Dit boekdeel bevat ongeveer de stof welke gewoonlijk wordt aangetroffen in de drie klassieke tractaten: De vera religione, De Ecclesia en De Traditione. De uiteenzetting, steeds duidelijk en overzichtelijk, geschiedt volgens de klassieke normen. Het tractaat over de Kerk omvat een apologetisch deel, waarin de via historica, de via notarum en de via empirica beurtelings aan de beurt komen, en dan een tweede methodologisch deel. De litteratuur lijkt goed bijgehouden. Schr. maakt een veelvuldig en dankbaar gebruik van teksten ontleend aan de Liturgie en iedereen zal toegeven dat meerdere kwesties hierdoor op een nieuwe wijze belicht worden. Men moet evenwel betreuren dat een eigenlijke dogmatische uiteenzetting van het wezen van de Kerk ontbreekt — het Mystisch Lichaam wordt niet eens vernoemd — en evenzeer dat een ander allerbelangrijkst probleem, nl. dat van de Evolutie van het dogma, nergens wordt aangepakt. Heel het werk door is goed de invloed merkbaar van de *De Revelatione* van Pater R. Garrigou-Lagrange, dien de Schr. trouwens, Professor in de Theologie aan de Philosophische en Theologische Akademie van Paderborn, als zijn leermeester vereert.

J. VAN TORRE

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. II., *Gott der Schöpfer und Erlöser*, 3e und 4e umgearbeitete Aufl., München, Max Hüber, 1949, 17.5 x 25, 962 blz., ing. DM. 26.80; geb. DM. 29.80.

In een vorige jaargang mochten wij reeds ons lovend uitlaten over de eigen bedoelingen van de schrijver met deze lijvige *Dogmatik*: op de religieuze beleving afgestemd, wetenschappelijk en bibliographisch volledig verantwoord, en oecumenisch gedacht en geschreven (Bijdragen 11 (1950) 188-189). Deze bedoeling is gebleven, en wordt steeds met dezelfde ijver, werkzaamheid en ruim inzicht toegepast.

Het eerste deel beantwoordt aan het gewone traktaat *De Deo creante*. Het deel over de Schepping zelf mocht onze algehele instemming wegdragen. Niet alleen geeft de schrijver zich de moeite om de leer van de Trinitarische tussenkomst in de Schepping, uit de Schrift en de Vaders geput, weer haar volle plaats te geven (blz. 43-49), maar hij wijdt ook een hele studie aan de heilsbetekenis van de Schepping (blz. 58-77), die tot de meest verdienstelijke behoort, die wij kennen. Andere hoofdstukken rijken niet ver boven de gewone doordeweekse handboeken, behalve natuurlijk een geweldige eruditie uit de Schrift en de Traditie. Verdienstelijk is ook het hoofdstuk over de engelenleer, al had de schrijver de geestenleer uit het Oude Testament meer kunnen nuanceren, of althans laten horen, dat wij hier praktisch voor een braak liggend terrein staan.

Het tweede deel omvat *De Deo Incarnato et Redemptore*. De lijn van het betoog volgt de gebruikelijke paden van de dogmatiek. Vaker nochtans staan wij nu voor kleinere of grotere vergezichten van een diep religieuze betekenis voor het beter begrijpen van het dogma en het mysterie van de Menswording. Wij denken vooral aan het brede dekor, waarin heel het gebeuren van Christus wordt beschouwd, de totale verlorenheid van het mensdom met de ijdelheid van elke menselijke poging om zelf zijn heil te bewerken (blz. 433-489). Zo zouden wij nog andere punten kunnen aanstippen, maar het beste is nog, dat elke priester, die het enigszins kan, en die stof zoekt, niet alleen voor bespiegeling, maar ook voor eigen religieuze beleving van het dogma, en meteen voor predikatie, zelf kennis neemt van dit werk. Het is wel wat omslachtig, zodat men er soms in verloren loopt. Het heeft een geweldige bibliographie, die jammer genoeg niet voldoende geordend en geklaseerd wordt. Maar het blijft een goudmijn voor studie, predikatie en gebed.

P. FRANSEN

Albert FRANK-DUQUESNE, *Le Dieu Vivant de la Bible, Unité Trinité,* (*Lumières d'Assise* 6-7), Paris, Editions Franciscaines, 1950, 220 blz.

Hoewel de Bijbel er ongetwijfeld dikwijls bij te pas komt, is dit boek toch eerder een tractaat De Deo Uno et Trino. Het is echter verre van een verhandeling in scholastieke trant! Het is geschreven in levendige, moderne stijl, boeiend door voorstelling en opvatting, maar mist toch wel wat veel de voorzichtigheid, bezonnenheid en helderheid die voor dit onderwerp gewenst zouden zijn. Voor goed beslagen kritische geesten is het aanbevelenswaardig en het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat de S. juist hun kritiek heeft willen uitlokken.

L. ROOD

Romano GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapittel zur Deutung des Daseins,* München, Hegner-Bücherei — Kösel-Verlag, 1949, 19 x 11.50, 320 blz.

R. Guardini heeft een heel eigen standpunt: „Unterscheidung des Christlichen" (Zie b.v. zijn brief aan H. Kahlefeld bij de uitgave van een reeks zijner artikelen in *Unterscheidung des Christlichen,* Mainz, M. Grünewald-Verlag, 1935, XI-XII). Het antwoord op deze vraag naar de eigen aard van het christelijke leven gaat hij niet zozeer zoeken op een abstract-logisch plan, noch in de zuivere ascetische praktijk, doch op een eigen plan, dat tussen deze twee ligt, en ten zeerste bepaald wordt door de huidige problematiek in het existentialisme: het eigen e t h o s van de christen, zijn diepere persoonlijke levensinstelling, of zo men wil, zijn existentiële houding in de concrete gegevenheid van de verlorenheid van ons bestaan. Hiertoe werd hij door de Voorzienigheid echt voorbestemd, door zijn fijnzinnige aristocratische natuur, zijn humanisme, zijn scherp en direct aanvoelen van de moderne psyche, en ten slotte door een begenadigde taalvaardigheid, die hem in staat stelt een proza te scheppen met al de helderheid hiervan, en tevens met al de suggestieve kracht van de poëzie. Want hij wil heel wat meer suggereren dan beleren. — Deze probleemstelling belet hem niet nu en dan zich op meer speculatief terrein te wagen, zonder nochtans zich zelf en zijn levenstaak te vergeten, en het levend contact met de delicate levende structuur van de menselijke ziel te verliezen. Zo in verscheidene artikels van de hierboven geciteerde uitgave, in *Welt und Person* en in dit laatste werk. Maar ook hier blijven het steeds proeven, delicate schetsen, vluchtige vergezichten.

In dit werk staan wij practisch voor dezelfde problemen als in *Welt und Person.* De mens met zijn vrijheid; God, de Schepper en Verlosser in de genade, en het treffen van beiden in de Voorzienigheid. Ons trof eens te meer de haast mystieke conceptie van de vrijheid, als een los en helder staan in de ruimte van waarheid en recht. Wat de genade betreft ligt het nieuwe in een meesterlijke weergave van alles wat op aarde een afglans van de genade mag heten, „das Gnadenhafte", waardoor de kern zelf, Gods eeuwige uitverkiezing in Christus, gevat wordt als een brillant midden in een krans van paarlen. Voor de Voorzienigheid vinden wij zijn fijnzinnige beschrijvingen terug van de ervaring van het noodlot, en de overwinning hierop in Christus, liefdegezant en beeld van de Vader.

P. FRANSEN

Thaddaeus SOIRON O.F.M., *Der sakramentale Mensch, Sinn und Aufbau der Sakramente,* Freiburg, Herder, 1949, 102 blz., DM. 2.80.

De H. Drieëenheid, centraal mysterie van onze godsdienst, wordt hier op een gelukkige wijze aanwezig gedacht in heel de sakramentele struktuur van de katholieke Kerk. Dit is reeds de voornaamste verdienste van dit meer vulgariserend werkje. De andere is hierin gelegen, dat naar het wezen van de sakramenten niet wordt gezocht met een verarmende casuistische mentaliteit, die als enig houvast voor de theologische bezinning zich hopeloos blijft vast klampen aan de „merae conditiones validitatis", maar elk sakrament wordt gezien en belicht van uit het geheel van de geopenbaarde mysteries: vooral, zoals wij reeds zeiden, de werkelijkheid van de Verlossing in Christus, en de eigen taak van de H. Geest in de Kerk, die er een is van volmaking, vervulling en heiliging. Een zeer vruchtbaar werk, ook voor de meer theologische bezinning en uitbouw van onze sakramentenleer.

P. FRANSEN

Eucharius BERBUIR, *Das Kirchenjahr in der Verkündigung,* I. Teil. *Septuagesima bis Pfingsten,* Freiburg, Herder, 1950, 340 blz., DM. 8.50.

De bijzondere doelstelling van dit boek is, gevolg gevend aan de Encycliek „Mediator Dei", door de preek de gelovigen zo goed mogelijk met de liturgie van het kerkelijk jaar te

doen meeleven. Het geeft daartoe geen afgewerkte preken, maar verschaft de stof, waardoor de predikant — of ook de gelovige — inzicht in en liefde tot de liturgische viering kan verwerven. Ofschoon wel wat breedvoerig en soms niet al te helder biedt dit boek vooral aan de priesters een geschikt hulpmiddel. In nog twee delen zal de rest van het jaar worden behandeld.

L. ROOD

Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1950, 15 x 22.5, 88 blz., ing. f 1,65.

Op het „Herderlijk Schrijven" wordt geantwoord door de professoren W. H. VAN DE POL, G. P. KRELING O.P., W. K. M. GROSSOUW, L. J. ROGIER en L. J. M. BEEL. Als katholieke geleerden zoeken zij het „Herderlijk Schrijven" te verstaan vanuit de tegenwoordige stromingen in het protestantisme, terwijl zij de inhoud van het Schrijven toetsen vooral op zijn waarde als tekening van de Katholieke Kerk, van haar leer, exegese en leven. Het is te hopen, dat deze in waardige stijl geschreven publicatie vele protestanten tot de erkenning zal brengen van de volslagen mistekening van de Katholieke Kerk in het synodale Schrijven.

C. STRÄTER

NOLDIN-SCHOENEGGER-HEINZEL S.J., *Summa Theologiae Moralis, Complementum de Poenis ecclesiasticis,* Innsbruck, Felizian Rauch, 1949, 96 blz.

Elke moralist of canonist kent Noldin. Dit blijkt ook uit het succes van het werk, dat nu zijn 26ste of wellicht 29ste uitgave kent. Dit deeltje over de Censuren na de promulgatie van de Codex door P. A. Schönegger grondig aangepast, werd nu in de laatste uitgave door P. Heinzel nog verrijkt en verbeterd, vooral door toevoeging van een speciaal hoofdstuk over het *Delictum* en de *Imputabilitas.*

Wij menen nochtans, dat niet alle veranderingen van P. Heinzel gelukkig waren, of even sekuur. De titel is nu *De Poenis ecclesiasticis,* terwijl het boek vroeger *De Censuris* heette. De bedoeling is klaarblijkelijk het opzet van dit werk beslist te beperken tot de biechtpraktijk. Nu menen wij, dat, zo wij ons onderwijs willen helpen uit een formalistische sleur, wij onze studenten in de theologie toch een inzicht moeten geven in de juridische wereld, in het kerkelijk recht, zijn grondprincipes en zijn lange traditie. Daarbij werd de titel nu te ruim voor de inhoud. Over de poenae vindicativae wordt amper gesproken ; over can. 2290 vinden we geen commentaar.

Op blz. 33 hebben wij verder een bepaling van de „censura, quae impedit sacramentorum receptionem" (can. 2250 § 2). Heinzel voegt er aan toe : „Hoc certe valet de liceitate absolutionis a peccato manente censura, cum probabilis videatur sententia affirmans absolutionem a peccato saltem bona fide datam et acceptam esse validam: quamvis maneat censura, quia peccatum ratione sui non sit reservatum." Op blz. 37 echter schijnt hij een veel meer kategorische houding te aanvaarden tegenover de „excommunicatus, sive toleratus, sive vitandus". „Ecclesia enim excommunicatum nequit reddere inhabilem ad sacramenta valide suscipienda." — Ook op blz. 12 wordt de „culpa iuridica" een „quasi-delictum" genoemd. Coronata, die de schrijver inroept, onderscheidt ze beslist (IV, blz. 1651 en 1654). Het „quasi-delictum" is dus het gevolg van de „culpa iuridica", en dus met deze eerste niet gelijk te stellen.

J. BEYER

Ernst MICHEL, *Ehe, Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft,* Stuttgart, Ernst Klett, 8°, 219 blz., geb. 9.50 DM.

Het boek is een omwerking van „Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung", dat in het jaar 1936/37 verscheen. Naar het voorwoord zelf van de schrijver, dient men het te beoordelen, niet zozeer naar de inhoud van ieder hoofdstuk afzonderlijk, dan wel naar het geheel van de gedachte, die zich in de herhaling verduidelijkt en verscherpt.

Het huwelijk is volgens Michel, een in de situatie gegeven ontmoeting van déze man en déze vrouw, die in geloof en vertrouwen (p. 73 ; 77; 111), de persoonlijke inzet stellen van de geslachtsgemeenschap, elkaar ‚bekennen' in hun intiemst-persoonlijke wezen, en verantwoordelijk zijn (p. 78) voor een „Gemeinschaft des Leibes, im Sinne des Ganzen, ungeteilten Lebens" (p. 17), waarin ze als partners en echtgenoten in vrijheid gebonden zijn. Noch het kontrakt, noch de burgerlijke of kerkelijke ordening, hebben met die ingewikkelde essentie iets te maken. Ze blijven uitwendig en bijzaak voor het huwelijk.

Schrijver, mede onder invloed van Buber, heeft verheven bladzijden over de liefdegemeenschap van man en vrouw. Hij verabsolutiseert echter die gemeenschap dermate, dat ze geen andere maatstaf of geen andere norm kent dan die beslissende ontmoeting zelf van een Ich en een Du. Daarin is hij zo verbeten dat hij zonder libertinage nochtans, de feitelijke onverbreekbaarheid, de materiële trouw, en de beleving volgens de natuurwet, een jammerlijke deuk geeft. Die liefdegemeenschap is hem zo absoluut heilig, dat hij voor haar de verhevenste theologische begrippen wil naturaliseren, dat hij godsdienst en moraal tot een Situazionsethik gaat nivelleren, om dat geloof en dat vertrouwen te prediken, waarin twee mensen buiten en boven alle wet, mekaar ontmoeten.

Michel staat voortdurend in kontakt met het katholieke denken, en is toch grondig afwijzend tegenover het katholicisme, perverterend soms op sommige bladzijden. Kortom, het is een belangwekkend essay over de liefdegemeenschap, met schitterende en duistere facetten. Maar gaat het wel over het huwelijk?

A. SNOECK

HORNSTEIN/FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben. Handbuch der Ehefragen,* Olten, Walter-Verlag, 452 blz., Illustriert, Leinen Zw. Fr. 19.

Een lijvig boek dat wel geen volledige katholieke encyclopedie vertegenwoordigt van de sexuologie, maar dan toch vrij expliciet de meest gevarieerde aspekten belicht van het geslachtsleven bij de mens. Het boek werd, in samenwerking, opgesteld door 28 zwitserse specialisten, waarvan er verschillende, om hun andere publikaties, ook in ons land bekend zijn. Het zijn dokters, theologen, psychologen, anthropologen, geschiedschrijvers. Hun naam verschijnt niet onder hun bijdrage, doch een afzonderlijke tabel kan ons over de auteurs van de paragrafen inlichten. Wetenschappelijk apparaat binnen de artikelen heeft men weggelaten. Wel treft men na de meeste paragrafen, een korte, meestal goed gekozen, bibliographie. De vier delen van het boek zijn: Geschiedenis van de erotiek — De geslachtsdrang in het individu, biologisch en geestelijk beschouwd — Geslachtsdrang in de gemeenschap van man en vrouw, weer biologisch en geestelijk gezien — Geslachtsdrang en opvoeding.

Het gaat niet aan hier verder in details op de paragrafen in te gaan, die veelzijdig het probleem behandelen. Over het algemeen krijgt men wel de indruk dat het biologisch gedeelte beter verzorgd is, en vollediger behandeld wordt, dan het geestelijk en moreel aspekt, dat nochtans een ruim aantal bladzijden beslaat. De konkrete psychologie van het geslachtelijk leven, en meer bepaald de aspekten daarvan die in de dieptepsychologie liggen, komen niet genoeg tot hun recht. Deze diepere beschouwing zou nochtans nuttig geweest zijn om ook de mogelijkheden van de opvoeding tot gezond-christelijk geslachtsleven duidelijker te preciseren. — De grote verscheidenheid van de bevoegde medewerkers brengt ook mede dat men soms in kleine detailkwesties verschillende zienswijzen ontmoet in het boek. Men moet zich echter verheugen dat zulk een kompetent, zulk een gezond, en zulk een alzijdig boek over de sexualiteit, door katholieken werd geschreven. Het zal ongetwijfeld veel goed doen, waar men anders naar literatuur grijpt, welke door haar naturalistische en materialistische zienswijze, het christelijk huwelijk uit de voegen licht.

A. SNOECK

Josef FUCHS S.J., *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin,* Köln, J. P. Bachem, 1949.

Met zeer veel zorg heeft de schrijver de deels verspreid liggende uitspraken van S. THOMAS over de moraal van het sexuele leven bijeengebracht, geordend en aan een rustig critisch onderzoek onderworpen. Het resultaat is een studie die een belangrijke aanwinst betekent voor de moraaltheologie en een betrouwbare gids voor allen, die S. THOMAS' opvattingen in dezen willen leren kennen. De vele citaten, de talrijke verwijzingen en vooral de wèl overwogen critische besprekingen van verschillende punten van discussie bewijzen, dat de schrijver met grote wetenschappelijke ernst zijn onderwerp bestudeerd en uitgewerkt heeft. Op verschillende plaatsen van dit boek komt de ietwat pessimistische houding ter sprake, die S. THOMAS onder directe en indirecte invloed van S. AUGUSTINUS t.a.v. het sexuele leven (met name de usus matrimonii) inneemt. De schrijver is niet bevreesd daarop gepaste critiek uit te oefenen; maar tegelijkertijd geeft hij blijk zich helemaal niet te kunnen verenigen met de overdreven verheerlijking van het sexuele, waaraan sommige hedendaagse schrijvers zich schuldig maken. Wie dit boek ernstig bestudeert, zal gaarne de eindconclusie aanvaarden, dat S. THOMAS' moraal over het sexuele leven zeer vele blijvende waarden bezit voor de katholieke moraaltheologie.

A. VAN KOL

Dr I. KLUG, *Die Tiefen der Seele, Moralpsychologische Studien*, 2e uitg., Paderborn, Schöningh, 1949, 461 blz.

Het boek van Dr Klug biedt in zake moraliteit een gezonde en verhelderende synthese van objectieve daadsinhoud en persoonlijke houding. Ofschoon uitdrukkelijk gericht tegen een eenzijdig en uitsluitend belichten door de moralisten van de algemene morele wetten, houdt zij zich evenzeer afzijdig van een bepaald personalisme dat in de grond slechts vorm is van louter subjectivisme, omdat het de zedewet ontledigt van haar objectiviteit en ze herleidt tot een pure „houding" die de mens elk moment persoonlijk tegenover God moet verantwoorden. De stijl doet soms een beetje oud aan en sommige beschrijvingen zijn wat langdradig, doch de waarde van dit boek ligt in zijn inhoud.

A. LEROY

Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. November 1949), herausgegeben von Theodor STEINBÜCHEL und Theodor MÜNCKER, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1950, 16 x 24, 615 blz., DM. 45.

Dit „Festschrift", oorspronkelijk aan Fr. TILLMANN bij gelegenheid van zijn 70e verjaardag door tijdgenoten en leerlingen aangeboden, kon wegens oorlogsomstandigheden eerst vijf jaar later bij gelegenheid van zijn 75e verjaardag worden uitgegeven. Onder leiding van de inmiddels overleden Th. STEINBÜCHEL en van Th. MÜNCKER — die gelijk bekend met Fr. TILLMANN medewerkten aan de uitgave van zijn groots opgezet „Handbuch der katholischen Sittenlehre" — hebben een dertigtal geleerden een bloemlezing samengesteld „Aus Theologie und Philosophie" over zeer uiteenlopende onderwerpen, zonder andere onderlinge eenheid dan de wetenschappelijke belangstelling van dengene, aan wien deze feestgave gewijd is. Weinigen zullen de moed hebben dit lijvige boekdeel, waarin vele interessante studies voorkomen, in zijn geheel door te werken. En wel niemand zal van een recensent verwachten, dat hij alle artikelen afzonderlijk bespreekt. Daarom slechts een enkel woord over die bijdragen, die ons bijzonder interesseerden.

M. GRABMANN † leverde een gedocumenteerde studie (overigens reeds verschenen in: Divus Thomas Fr. 25, 1947, 3-28) over: „Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter" (bl. 64-83). Evenals uit vroegere publicaties van deze geleerde Thomas-vorser blijkt uit deze studie wederom, welk hoog aanzien vooral S. Thomas' *Secunda Pars* reeds in de Middeleeuwen genoot en welke overheersende invloed zij reeds toen uitoefende.

In een artikel over „Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral" (bl. 35-48) betoogt G. ERMECKE tegenover J. MAUSBACH, die de bijzondere moraaltheologie indeelde „nach den bekannten drei Pflichtenkreisen", dat de drie graden van „Christusbildlichkeit" n.l. „des Getauften, des Gefirmten, des Amtspriesters" het ideale schema bieden om de bijzondere moraal waarlijk theologisch op te bouwen en in te delen. Ongetwijfeld staan er in dit artikel vele gedachten, die bij de bepaling van de christelijke levenshouding in de algemene moraaltheologie van dienst kunnen zijn; maar hoe men op grond van deze „Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit" de omvangrijke materie van de bijzondere moraaltheologie zou kunnen indelen, is ons niet duidelijk geworden — en de schrijver laat ons daaromtrent in het duister.

J. HERKENRATH geeft in zijn exegetische bijdrage over „Sünde zum Tode" (bl. 119-138) een verdienstelijke interpretatie van het „peccatum ad mortem", waarover S. Jan in zijn eerste brief spreekt (1 Jo. 5. 16). Volgens schr. is een „peccatum ad mortem" een doodzonde, die niet alleen gelijk iedere doodzonde het leven der genade wegneemt maar bovendien de geloofs- en levensgemeenschap met Christus radicaal afbreekt, zodat bekering uiterst moeilijk wordt; „peccatum non ad mortem" daarentegen kan zeker een doodzonde zijn in de theologische zin van het woord, zonder nochtans elke band met Christus te verbreken.

J. KLEIN bespreekt in zijn artikel over „Ursprung und Grenze der Kasuistik" (bl. 229-245) onze huidige moraalcasuistiek. Zijn uiteenzettingen over de „Ursprung" zijn zeer interessant; minder overtuigend zijn beschouwingen over de „Grenze" der casuistiek. Men kan zeker critiek uitoefenen op de somtijds overdreven casuistische inslag van onze handboeken; maar het is zaak bij de bepaling van de waarde en de juiste plaats der casuistiek overdrijvingen te vermijden. In dit laatste is de schr. o.i. niet geslaagd.

Tenslotte vestigen wij de aandacht op de korte bijdrage van R. KAIBACH O.F.M.Cap. over „Die Enzyklika Summi Pontificatus dignitatem und das soziale Sein" (bl. 180-191), waarin terecht gewezen wordt op het grote belang van deze eerste encycliek van Paus Pius XII.

A. v. KOL

J. N. J. SMULDERS en J. G. H. HOLT, *Periodieke onthouding in het huwelijk volgens Ogino-Smulders. Vruchtbare en onvruchtbare tijden bij de vrouw,* Utrecht-Nijmegen, Dekker & v. d. Vegt, 11e geheel herziene en vermeerderde druk, 1950, 12 x 19, VIII + 152 blz., ing. f 2.90, geb. f 3.90.

Met de 11e druk is dit bekende werk, dat reeds een hele geschiedenis achter zich heeft, in een nieuw stadium getreden. Reeds in de zeer bescheiden uiterlijke vorm geeft de bewerker Dr HOLT zijn streven te kennen om het polemische en propagandistische karakter, dat de eerste drukken aankleefde, nog meer weg te nemen dan reeds bij de latere drukken het geval was. Ook de tekst van deze geheel omgewerkte 11e druk getuigt duidelijk van deze opzet. Voor het eerst in deze druk ontbreken de niet-medische aanhangsels. En terecht. Want ofschoon er theoretisch nog steeds meningsverschillen bestaan omtrent het morele aspect van deze kwestie, is men het er voor de praktijk over eens geworden, dat periodieke onthouding om ernstige redenen (aan het huwelijksleven ontleend) op de juiste wijze beoefend goedgekeurd kan worden; of met de woorden waarmede Dr HOLT in vetgedrukte letter zijn uiteenzettingen besluit: „dat alléén die periodieke onthouding goed is, welke door waarachtige en edele liefde wordt ingegeven en gedragen" (blz. 145). Onder de nieuwe gegevens van deze druk verdienen vooral vermeld de temperatuur-metingen, die bij de praktische beoefening (hetzij ter bevordering hetzij ter beperking der vruchtbaarheid) behulpzaam kunnen zijn. Kortom: vooral voor degenen, die krachtens hun beroep nauwkeurig van het een en ander op de hoogte moeten zijn, is dit zorgvuldig bijgehouden boek een nuttige en betrouwbare gids.

A. v. K.

Emile JOMBART S.J., *Manuel de Droit Canon conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint Siège,* Paris, Beauchesne et ses Fils, 1949.

Dit werk van Pater E. Jombart maakt hem definitief tot „Doctor Humoristicus" in het kerkelijke recht. Alom bekend om zijn vele consultaties in de *Revue des Communautés religieuses,* zijn artikels in de *Dictionnaire de Droit Canonique,* zijn medewerking aan het pas verschenen *Traité de Droit Canonique sous la direction de R. Naz,* waarin hij ons een „De Religiosis" en een „De poenis" bezorgde, geeft hij ons nu een nieuwe uitgave van zijn *Manuel de Droit Canon.* Ja, een handboek: „On n'y trouvera — zegt hij in zijn voorwoord — ni l'équivalent d'une bibliothèque ni même un traité complet"! Historische studies, die de evolutie van een juridisch instituut aangeven, moet de lezer elders zoeken, al vinden we korte historische schetsen, waarvoor hij alle lof verdient! Het opzet: „Quelques vues synthétiques, dégageant les principes ou les tendances et groupant dans un ordre rationnel les réglementations de détail, paraissent préférables à une poussière amorphe qui, loin d'aider une vraie formation canonique, surchargerait la mémoire ou la rebuterait à la manière d'un annuaire des téléphones". Op dat punt heeft P. Jombart heel de ervaring van een lang professoraat samengevat en bevattelijk weergegeven.

Op één punt zijn wij het met de Schrijver niet eens: „Le manuel parcourra très vite ou même omettra si possible les questions de catéchisme élémentaire. A quoi bon rappeler à nos lecteurs que le baptême est un sacrement ou qu'il faut, pour confesser, être prêtre et avoir la juridiction?" — We vinden het jammer, dat alzo heel de dogmatische grondslag van vele levensvragen van de Kerk en haar Recht verwaarloosd werden, en betreuren dat de synthese die Schrijver bedoelt te geven, louter op een meer logische ordening van kerkelijke voorschriften zou neerkomen. Het juridische in de Kerk is soms met het theologische zo nauw verbonden, dat hij, die de dogmatische grondslagen ontkent of verzwijgt, geen zuiver canonistisch inzicht meer bewaart. — Vandaar deze zeer „civilistisch" klinkende definitie van het Kerkelijk Recht: „Le droit canonique est l'ensemble des lois ecclésiastiques actuellement en vigueur... Il est légitime de l'entendre un peu plus largement en y comprenant certaines prescriptions de la loi naturelle ou de la loi divine positive (p.ex., sur la constitution essentielle de l'Eglise ou l'institution des Sacrements), que l'autorité ecclésiastique a insérées... dans le code". — Hoeveel dieper was niet de definitie die WERNZ van zijn vak gaf, de definitie waaraan de grote romeinse canonisten trouw bleven! Met recht en rede, zei nog onlangs Professor Le Bras: „Il est temps que les canonistes redeviennent des Théologiens!"....

Het boek is in een klare en zeer aangename taal geschreven; zelfs de vakterminologie werd, zo mogelijk, sierlijk verfranst. Zoals de meeste boeken van Beauchesne is ook deze uitgave voldoende verzorgd.

J. BEYER

Honorius HANSTEIN O.F.M., *Kanonisches Eherecht, Ein Grundriss für Studierende und Seelsorger,* Paderborn, Verlag Schöningh, 1948, 256 blz., geb. DM. 7,80; ing. DM. 6,25.

De auteur heeft in dit boek de vruchten samengebracht van een lang professoraat en een

lange ervaring. De grote waarde van het boek ligt in de klare voorstelling van de stof, de degelijkheid van zijn doctrine, het processueel aspect, dat over heel de stof telkens wordt aangegeven, en de uiterst accurate verwijzingen naar de laatste documenten van de H. Stoel, en de laatste studies van de beste canonisten. De allerlaatste problemen werden zelfs aangegeven en bijgewerkt in een aanhangsel. Onder de voorgelegde bibliographie worden jammer genoeg, buiten Cappello, Coronata en Gasparri, uitsluitend duitse auteurs vermeld. Verschillende voetnota's echter (blz. 140, 155, 225, 226) verwijzen naar de artikelen, die P. L. Buys S.J., vroeger leraar in het Kerk. Recht aan het Canisianum te Maastricht, nu missionaris in Batavia, in *Periodica* liet verschijnen.

Laten wij dit enkel noteren. Wellicht zou men bij de uiteenzetting van het *Privilegium Paulinum* en het *Privilegium Fidei* er beter aan doen, met al die meer speciale gevallen te schikken onder een hoofd, als toepassingen van het *Privilegium Petrinum*. Zo deed P. Hürth het reeds in zijn *De Statibus*, Romae, 1946, blz. 277. Men zou dit *Privilegium* aldus kunnen definieren : „Privilegium Petrinum est amplissima Summi Pontificis potestas vicaria solvendi vinculum matrimoniale, positis ex iure naturali et divino positivo ponendis, quae terminum quem excedere nequit, solummodo habet matrimonium ratum, et qua tale consummatum."

J. BEYER

Bruno Bernard HEIM, *Coutumes et Droit Héraldiques de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1949, 198 blz.

Dit zeer interessant en mooi geillustreerd werkje heeft in vele kringen reeds de aandacht getrokken. Zijn bondigheid, zijn accurate technische uitwerking, de rijkdom van de studiebronnen en de actualiteit van het onderwerp zullen het zeker vele lezers bezorgen. Het werk van Mgr. Heim, substituut van de Nuntius te Parijs, is een adaptatie van de Duitse uitgave, in Zwitserland onder de titel *Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche* verschenen. Het was een Doctorsthesis in het Kerkelijk Recht aan de Pauselijke Gregoriaanse Universiteit te Rome, en werd in de wetenschappelijke milieu's gunstig onthaald : het voorwoord van een uitmuntend heraldist als Donald Lindsay Galbreath bezegelt de waarde van deze studie. Op het gebied van het Kerkelijk Recht hebben we hier het eerste volledig werk over Heraldiek en Heraldisch Recht dat na de Codex verscheen.

De commentatoren van ons wetboek zullen verbaasd staan te zien hoe dikwijls buiten ons gewoonterecht de Heraldiek in ons geschreven recht nog wordt aangehaald. De uitleg die Sch. van de verschillende canons geeft is zeer leerrijk en zal ook voor de praxis uiterst nuttig zijn. — Bij de lezing kwamen bij ons volgende vragen op : moest men op blz. 93, waar Sch. het heeft over het devies dat bij het schild wordt vermeld, niet noteren dat het devies op een band van metaal moet voorkomen en wel in de kleur die overwegend is in het schild ? Hierbij had Sch. kunnen noteren dat het liefst in een lettertype, overeenkomstig met de tijd van de schildvorm moet worden uitgebeeld. Op blz. 154-155 hekelt Sch. enkele misbruiken van de huidige kerkelijke heraldiek, waarna hij ook nuttige wenken geeft voor het opmaken van het schild van pasbenoemde prelaten : zijn aanmerkingen betreffende de breuken is zeer juist, ook voor het geval waar adellijke schilden kerkelijk getimbreerd worden. Maar wat doen, zo dat niet het geval is ? Welke oplegging en welke breuk is dan toegelaten ? We hopen dat dit boek een diepe invloed zal hebben op de huidige kerkelijke heraldiek : zijn fijne en rake opmerkingen zullen ons bevrijden van vele wansmakelijkheden op dat gebied ! Jammer dat een lijst der besproken canons niet werd opgemaakt, alsmede een tabel die de lezer zou aanwijzen waar hij de nuttige vingerwijzingen, die over heel het boek verspreid liggen, bij het opmaken van een schild eventueel kan terugvinden.

J. BEYER

P. Dr. Hubertus VAN GROESSEN O.F.M.Cap., *De apostolische faculteiten voor missiegebieden*. Tekst met commentaar, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1949, ing. f 2.95.

Dit commentaar op de nieuwe faculteiten, zoals die in 1941 door de Propaganda aan de Missie-Ordinarissen werden verleend, is bedoeld als een praktische handleiding voor de missionarissen. De uiteenzetting sluit zich veelal nauw aan bij de tekst van G. Vromant, *Facultates apostolicae*, 1947, maar is beknopter en bevat verschillende nuttige aanvullingen speciaal voor Nederlandse missionarissen. Het werk is zeer helder en zeer nauwkeurig. Slechts een praktische opmerking : is de uitspraak op p. 61, dat de dispensatie voor een gemengd huwelijk, als er geen formele verklaring te verkrijgen is, geoorloofd is, indien partijen slechts impliciet de verlangde cautiones geven, niet té algemeen ?

P. HUIZING

A. DARQUENNES S.J., *De juridische structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino*, Leuven, 1949, (*Universiteit te Leuven. Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie*, 3e reeks, 32e deel), XII + 226 blz., 150 Belg. Frs.

Na een inleiding over de juridische en pneumatische structuur der Kerk kondigt Schr. aan een onderzoek naar de conceptie van S. Thomas over de juridische structuur, waarvan het resultaat zal zijn, dat de Aquinaat de Kerk heeft gezien als een corporatie, zoals die in zijn tijd bestonden. In haar karakteristieke vormen van organisatie en vertegenwoordiging geeft de Kerk een treffend beeld van de andere middeleeuwse corporaties, als steden, universiteiten, abdijen, bisdommen enz. In een eerste hoofdstuk analyseert Schr. de verschillende bepalingen die S. Thomas van de Kerk geeft : congregatio fidelium, domus Dei, civitas Dei, corpus Christi mysticum. Het tweede hoofdstuk behandelt de organisatie in en van de Kerk : van parochies over dekenaten en bisdommen naar de top, de universele Kerk onder de Paus : geen louter administratieve indelingen zonder eigen inhoud en zin, maar echte corporaties, wat nader wordt aangetoond aan de kentekenen hunner eenheid : de uiterlijke, als kerkelijke goederen, gebouwen, gronden, archieven, vaandels, zegels enz. ; het innerlijke, nl. het geloof ; de gemengde, nl. de sacramenten. Aan het slot wordt de plaats der religieuzen in het geheel aangegeven. De vertegenwoordiging in de Kerk wordt in het derde hoofdstuk belicht ; in hoeverre nl. door Paus en bisschoppen, en met name door synoden en concilies, de Kerk en de kerken vertegenwoordigd worden. De laatste twee hoofdstukken handelen respectievelijk over het Bonum commune der Kerk, en over de Pax Ecclesiae, vrucht van het bonum commune.

De grootste verdienste van dit werk is, dat er vele teksten van Thomas over de Kerk in bijeengebracht zijn. Het grootste gebrek is de afwezigheid van een duidelijk gesteld probleem, dat stelselmatig wordt ontwikkeld. De omlijning van de beide begrippen met name van „juridische structuur" tegenover de „pneumatische" en van „corporatie" is veel te algemeen en veelomvattend, om een samenhangend betoog op te bouwen. Wanneer men dan ook, met weglating van de vele digressies, de plaatsen resumeert, waaruit moet blijken dat Thomas de Kerk als een corporatie beschouwt, dan kan men slechts concluderen, dat hij inderdaad vaak met begrippen en analogieën, aan de maatschappelijke structuren van zijn tijd ontleend, over de Kerk schreef — hoe kan het ook anders ? — maar dat hij daarmee iets naders over zijn inzichten over de Kerk of over die structuren zou openleggen, blijkt o.i. nergens. Er staan vele wetenswaardige dingen in dit boek, maar ze worden niet voldoende gesynthetiseerd door een algemeen inzicht, althans niet van S. Thomas, en zeer zeker niet door iets wat men met recht „juridische structuur" kan noemen.

P. HUIZING

J. CREUSEN S.J., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, (*Museum Lessianum*, sect. théol. n. 11), Brussel, L'Édition Universelle, [6]1950, Belg. Fr. 135.

Nog afgezien van de Nederlandse, Engelse (3 uitg.) en Spaanse vertalingen zijn reeds 14.000 exemplaren van dit werk gedrukt. Het is dan ook voor oversten van broeders- en zusterscongregaties, en allen die met het bestuur of de geestelijke leiding daarvan te maken hebben zeker veruit de meest bruikbare en kundige handleiding voor het betreffende kerkelijk recht, en bovendien geeft het tal van wenken met veelvuldige verwijzingen naar uitstekende litteratuur over actuele vragen van het religieuze leven. Met name deze verwijzingen zijn in de nieuwe uitgave bijgewerkt, terwijl vanzelf ook de enkele nieuwe voorschriften sinds 1940 uitgevaardigd zijn opgenomen, waarvan de meest practische het 5-jaarlijks verslag aan de Congr. der Religieuzen betreffen. De daarvoor bestemde nieuwe vragenlijst voor diocesane congregaties is in Appendix I afgedrukt.

Op blz. 168 verwijst n. 5 naar Ephem. iur. can. 1947, *34* ; dit moet zijn *119* (het is wél de 33e blz. van het betreffende artikel ; P. Creusen citeert blijkbaar uit een hem toegezonden overdruk !). Het jaartal 1848 aldaar is abusievelijk 1949 geworden. Op p. 253, waar de tekst handelt over het subsidium caritativum van c. 643, verwijst n. 2 naar een artikel „Fidélité", dat de oorzaken van ontrouw aan een roeping uiteenzet. Dit artikel wordt dus beter elders geciteerd.

P. HUIZING

Godehard Jos. EBERS, *Grundriss des katholischen Kirchenrechts*. Wien, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 1950, geb. 21, ing. 18 Zw. Fr.

Het tweede gedeelte van dit werk, dat op welgeteld 237 bladzijden — 231-468 — een Codexcommentaar geeft, waarbij bovendien nog rekening wordt gehouden met het partikuliere recht van Oostenrijk en Duitsland, komt voor ons land als leerboek, wat het bedoelt

te zijn, niet in aanmerking. Uitermate interessant is echter het eerste deel, beslaande blz. 9-228, waarin een volledige geschiedenis van het kerkelijk recht geboden wordt, helaas ingekort om het tweede deel plaats te geven, maar niettemin een overzicht, dat een belangrijke vooruitgang betekent op de tot dusver bestaande pogingen van Loening, Stutz, Koeniger enz., mede doordat de Schrijver behalve de rechtsbronnen, de kerkelijke organisatie en de verhouding van Kerk en Staat ook andere gebieden als huwelijksrecht, religieuzenrecht, straf- en procesrecht in zijn beschouwingen betrekt. De door Stutz ingevoerde periodisering is, gedeeltelijk naar Zeigers voorbeeld, hier voor de tijd vanaf Gratianus meerledig geworden: de periode van het klassieke recht 12e-14e eeuw; de invloed van episkopalisme en nationalisme 14e en 15e eeuw; de periode der reformatie en contrareformatie 16e en 17e eeuw; invloed van absolutisme en verlichting 17e en 18e eeuw; en tenslotte de ontwikkeling sinds de Franse revolutie. Het is direct duidelijk, dat deze indeling zeer belangrijke invloeden accentueert, en dus gerechtvaardigd is, al past ze ook niet op alle rechtsinstellingen. Iedere paragraaf opent met een uitstekende litteratuuropgave.

P. HUIZING

Paulinus VAN GEMERT O.F.M.Cap., *Rubrieken van Missaal en Brevier*, bijgewerkt en voltooid door Dr Hubertus VAN GROESSEN O.F.M.Cap., Roermond-Maaseik, Romen & Zonen, 1949.

In de reeks van Romen's Compendia neemt dit eerste Nederlandse handboekje over de rubrieken een eervolle plaats in. Schrijver en bewerker hebben veel zorg en moeite aan dit compendium besteed; hun kundigheid staat er voor in, dat het in het algemeen een betrouwbare gids is. Het is heel wat gemakkelijker critiek op een dergelijk compendium te leveren dan het zelf samen te stellen. Wanneer wij dan een aantal critische opmerkingen plaatsen, moge de bewerker er zich van overtuigd houden dat dit alleen geschiedt om de bruikbaarheid van een volgende editie te verhogen.

Vooreerst missen wij een inleidende bespreking van de geraadpleegde bronnen, waarnaar ook in de tekst zelf te weinig verwezen wordt, zodat het niet gemakkelijk is zich een oordeel te vormen over de waarde van de talloze regels en bepalingen die in een dergelijk compendium voorkomen.

Het boekje is voor de praktijk bestemd. Daarom is het jammer, dat de toediening van de sacramenten niet behandeld wordt, zodat de priester met dit boekje niet volstaan kan. Jammer is het ook, dat de samenstellers er niet in geslaagd zijn zich duidelijker en eenvoudiger uit te drukken. Een scherpe scheiding van de algemene regels en de talloze bijzonderheden en uitzonderingen zou zeer gewenst zijn. Ook de bladspiegel laat wat duidelijkheid en overzichtelijkheid betreft te wensen over. Een andere lettertype en vooral een veelvuldiger gebruik van kleine letter zou reeds een belangrijke verbetering zijn. Enkele storende drukfouten mogen in de volgende uitgave verbeterd worden: o.a. op blz. 205 (de drie onderste regels moeten bovenaan staan), blz. 261 (onderste regel: niet i.p.v. net) en blz. 477 (13e regel van boven: men i.p.v. van).

Niet alles in zake rubrieken staat even vast. Degenen, die dit compendium raadplegen, moeten er daarom rekening mee houden, dat zij wellicht tijdens hun opleiding een andere mening of praktijk geleerd hebben. Wij willen hier op dergelijke dispuutkwesties niet ingaan, maar alleen de aandacht vestigen op een aantal punten, waarin de samenstellers zich o.i. vergist hebben. Blz. 9-10: De plaats van de oratie van het H. Sacrament is niet nà maar vòòr de oratie *Deus omnium* op de jaardag van Paus- en Bisschopskeuze enz. De opsomming van de HH. Missen *de identico Domini mysterio* als het H. Sacrament is niet volledig. — Blz. 28: Het Evangelie in de H. Mis van de Gedachtenis van alle HH. Pausen is, sinds wij een Commune Summorum Pontificum gekregen hebben, niet meer als strikt eigen te beschouwen. — Blz. 51: „In andere *half-openbare* of nevenkapellen, alsook in *private* kapellen" *mag* de Celebrant zich houden aan zijn eigen Kalendarium, maar hij hoeft dit niet. — Blz. 125: Private, de Uitvaart begeleidende, Missen zijn eveneens verboden op S. Silvester. — Blz. 139 (vgl. blz. 168): Bij de namen van de drie Goddelijke Personen moet geen hoofdbuiging gemaakt worden. — Blz. 150 (vgl. blz. 179): Als de handen niet gevouwen maar reeds uitgestrekt zijn, moeten zij eerst gesloten worden voor het maken van de cirkelbeweging. — Blz. 362: De verbodsbepalingen omtrent de Nachtmis gelden voor alle Nederlandse Bisdommen. — In het algemeen zijn de opmerkingen omtrent de zang en de verschillende tonen niet al te best. Op blz. 419 staat episteltoon i.p.v. lectie-toon; de drie oraties van de wijding van het vuur op Paaszaterdag moeten gezegd, niet gezongen worden (blz. 439). Men vgl. verder de bespreking van E. BRUNING O.F.M. in Stud. Cath. 25 (1950) 222-223.

Moge dit compendium in de toekomst steeds beter worden, zodat het algemeen ingang zal vinden.

A. v. KOL

Dr H. S. M. A. Rothoff, *Le Droit des Sociétés sans voeux*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1949, 209 blz.

Te Rome op het Rechtseminarie van Pater J. Creusen begonnen, heeft de Sch. deze studie later als doctoraatsthesis aan dezelfde Universiteit verdedigd. Na het overlijden van de auteur in 1942, kon pas in 1947 zijn confrater, P. Van de Weyden, diens werk vervolledigen en uitgeven. Bij eerste lezing treft ons de degelijkheid, de klaarheid en de soberheid, waarmee Sch. te werk gaat: hij spant zich in om bepaalde vragen te bestuderen die totnogtoe, zelfs bij de grootste commentatoren, onaangeroerd bleven. In twee grote hdst. onderverdeeld, handelt deze studie eerst over het specifiek karakter van deze Societeiten; daarna over hun organisatie. Het eerste deel zal zeker alle canonisten interesseren om de analyse van het begrip „societas ecclesiastica" alsook om de studie over de „vita communis". Van grotere draagwijdte nog is de uiteenzetting over de drie canonische staten van volmaaktheid, die ons vrijwaart voor de confusie waarmee hierover in recente werken over de spiritualiteit van de diocesane clerus werd geschreven.

Het zij ons toegelaten enkele korte aanmerkingen te maken: zo menen we dat ook de wereldinstituten een „erectio formalis" nodig hebben (blz. 14); dat op blz. 15 de uitdrukking „trois espèces de Sociétés" verwarring brengt in een uiteenzetting over de drie staten van volmaaktheid. Voor niet juridisch geschoolden zal de „diminutio capitis" van een fugitivus wel wat enigmatisch blijven (blz. 23). Wat op blz. 71 over de „associations ecclésiastiques" gezegd werd, zou herzien moeten worden, daar, na „Provida Mater", het probleem heel wat scherper moet worden gesteld: vele wereldinstituten worden eerst maar als „piae uniones" goedgekeurd en leiden alszodanig een zekere „vita communis".

Het tweede deel is een zorgvuldig commentaar op cc. 673-681. De voorafgaande studie over de uitdrukking „congrua congruis referendo", om reden van de vele interpretaties die reeds werden gegeven, wijst wellicht op de noodzakelijkheid van een eigen, meer uitgebreide wetgeving voor deze Instituten in de Codex zelf.

Deze enkele aanmerkingen doen niets af aan de waarde van dit mooie boek. Met genoegen merken we op dat het zeer zorgvuldig werd uitgegeven en dat de lezing van soms moeilijke uiteenzettingen zo heel wat lichter werd gemaakt.

J. BEYER

Dr H. van der Linde, *De eerste steen gelegd*, Amsterdam, W. Ten Have N.V., 1949, 280 blz.

Dit is een prettig geschreven rapport van de eerste Assemblée van de Wereldraad van Kerken, gehouden in Amsterdam van 24 Augustus tot 4 September 1948. Steeds bleef de toon irenisch, ook waar schr. het heeft over de weigering van de R.K. Kerk om officiële waarnemers, minstens voor dit maal, af te vaardigen of zelfs aan onofficiële toelating te geven aanwezig te zijn. De zakelijke inhoud van de referaten, en waarvan de meest opgemerkte zeker waren dat van Karl Barth en, maar om een totaal verschillende reden, dat van Hromadka, zijn ons wel van elders bekend maar hier worden ze in hun levende contekst voorgesteld. Met sympathie voor het beoogde opzet en vaak met bewondering voor de hoogstaande persoonlijkheid van de deelnemers nemen wij kennis van deze machtige poging, ontegenzeggelijk ondernomen door christenen van goeden wil, om de vigerende kerkelijke verdeeldheid te boven te komen. En toch moeten wij hier aan toevoegen: De oplossing ligt niet in het stichten van een nieuwe super-kerk of in het gelijkschakelen van de dogmatische geschilpunten door nivellering. Nu weet ik wel dat schr. tegen niets meer te velde trekt dan tegen het idee dat de Wereldraad dit op het oog zou hebben maar desondanks blijkt het experiment van de Zuid-Indische Kerken, dat blijkbaar uit de oecumenische beweging is gegroeid, die weg op te gaan. De ene en enige, ware, zichtbare Kerk bestaat sinds 20 eeuwen: Het is de R.K. Kerk. En al mogen ook leden van haar, individueel, schuld en zware schuld dragen aan verbitterd uittreden en daarop volgende vervreemding, zelf bleef ze onbesmet, de enige door Christus bedoelde gemeenschap voor zijn volgelingen. Al vermeldt schr. in de R.K. reactie op de Conferentie „werelden van mentaliteitsverschil", toch zal geen enkel R. Katholiek aangaande dit essentiële punt een andere stelling innemen. Providentieel is het misschien wel dat de Kerken, uit de Hervorming ontstaan (de oud-Katholieken vormden een onbelangrijke minderheid op de Conferentie en de Oosters-orthodoxen waren tamelijk schaars vertegenwoordigd), in de Wereldraad tot eenheid komen alvorens de H. Geest, want Hij alleen kan het, de ware eenheid in Christus' Kerk tot voleinding brengt. Het boek is keurig uitgegeven en rijk geïllustreerd.

J. VAN TORRE

Paul ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik in zwei Bänden*, 2. Aufl., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1949, 23 x 15.5, deel I: X + 322; deel II: X + 541, geb. DM. 27.

Het valt lastig een zo belangrijk en omvangrijk werk naar waarde te bespreken. Wij zullen dus allereerst de indeling van de stof aangeven, en daarna enkele interessante punten onderlijnen. De eerste band bevat de gewone Prolegomena voor elke dogmatiek. De inleidende vraag naar het wezen van de theologie, als „wetenschappelijke bezinning op het christelijk geloof". Daarna de grondleggende vraag naar het wezen van de Openbaring en het geloof, waar de algemeen geldende geloofswaarheden op de achtergrond worden geschoven ten bate van de bij uitstek persoonlijke aanspraak van Gods Woord in *mijne* aktualiteit. „Er zijn geen geopenbaarde waarheden, maar slechts een openbarende God" (33). Daarop volgen de twee voornaamste delen. Het eerste over de „oer-openbaring", wat wij ongeveer zouden kunnen vergelijken met onze natuurlijke theologie. Het tweede over de „heilsopenbaring", onze bovennatuurlijke openbaring. Deze wordt onderzocht naar haar drie voornaamste aspekten: de heilsdaad van Christus, de H. Schrift, en ten slotte het bezit hiervan in de Kerk, vooral in en door de Belijdenisschriften.

De tweede band gelijkt nog meer op onze indelingen. Eerst Gods wezen: zijn vrijheid en heerschappij, zijn liefde en gerechtigheid, zijn heiligheid, heerlijkheid en zaligheid. Daartegenover staat de wereld en de mens als Gods schepping, met een waardevol hoofdstuk over de „imago Dei"-leer. Daarop volgt de zonde: de mens tegen God, en God tegen de mens: „Gods toorn". Ten slotte het centrale deel: Jezus de Heer: het Mysterium Christi. De Heiland, als gekruisigde, als neerdalende in de hel, en als Verrezen Heer. Vervolgens de aanwezigheid van het Heil in de Kerk: de H. Geest, het wezen van de Kerk, de Kerk als „ambt", de sleutelmacht, woord en sakrament, de doop, en verscheidene hoofdstukken over het Avondmaal; wij noemen slechts de voornaamste. Daarna komt de werkelijkheid van het Heil in het geloof: de rechtvaardiging, de praedestinatie, het nieuwe leven. Ten slotte de Verlossing en de Voleinding, de persoonlijke en de „nieuwe hemel en nieuwe aarde". Dit alles wordt besloten, wat o.i. een zwakheid is, met de beschouwing van de Drieëenheid, want dit dogma moet alle andere doordringen, en daarom eerder aan het begin staan.

Deze indeling moet een ontwikkeld lezer reeds attent gemaakt hebben op „de nieuwe lente en het nieuwe geluid", dat wij tegenwoordig bij de rechtervleugel van de EKD. waarnemen, vrucht van gelovende studie van de Schrift, en de zware vervolgingen, die ook onze afgescheiden broeders om hun geloof hebben moeten lijden. Het moet dus gedaan zijn bij ons Katholieken de Duitse Lutheranen allemaal zonder onderscheid voor rationalisten en liberalen te verslijten. Zoals H. Asmussen het uitriep: „Das Spiel spielen wir nicht mehr mit!" Het troost ons nog meer, als wij vernemen dat deze eerste Protestantse dogmatiek na de oorlog, zo gauw na haar verschijnen reeds om een nieuwe druk vroeg.

Voorzeker er zijn nog veel punten, en belangrijke, waar wij het niet mede eens kunnen zijn, en wel omwille van Christus; vele ook, waar wij een verschillende taal spreken. Doch het mag niet ontkend worden, dat wij hier niet staan voor een oppervlakkige philosophie van het Christendom, noch voor een overspannen en extremistisch beklemtonen van het „God alleen en boven alles", als in de andere vleugel van de EKD. wordt waargenomen, die onder de invloed staat van R. Bultmann en K. Barth. Wij staan hier voor een diep godsdienstige, gelovende aanvaarding van Christus, Zijn genade en de Allerheiligste Drieëenheid, en dat in een zekere levende eenheid met de Kerk, ook uit vroeger eeuwen. Trouwens ook tegenover de Katholieke Kerk merken wij met blijdschap een grotere openheid, en een gezonde vrijheid tegenover elke vorm van lagere polemiek en de nu eenmaal geijkte oppervlakkige schema's, waartoe een Protestant Rome gewoonlijk herleid.

Mogen wij nog als besluit wijzen op enkele punten, die verrijkend zijn en nieuw. De waarde van de natuurlijke Godskennis, niet zozeer echter als „demonstratio", dan wel als „confessio" en „appellatio". Men moet hierin een blijvend wantrouwen erkennen tegenover de menselijke rede, al weten wij ook dat het „certo cognosci posse" van het Vaticanum niet uitsluitend op een theoretische bewijsvoering slaat, wat de S. niet schijnt te weten (I, 92). De waarde van de geschiedenis, zowel de natuurlijke (I, 85-90 en 155-175), als vooral de bovennatuurlijke, in het feit van Christus en na en door Hem van de Kerk. Het gezag van de Belijdenisschriften, waarbij ook het Nicaenum, het Constantinopolitanum en het Athanasianum, als getuigenis van de Kerk, met deze restrictie althans: „in zover zij met de Schrift overeenkomen" (I, 263).Een diep religieuze en Bijbelse Godsleer, met als kern Gods Heiligheid (II, 34-45), waardoor ons traktaat De Deo Uno zou kunnen verlost worden van zijn al te philosophische grondslag. De kern van de zonde, als weigering van en twijfel aan Gods liefde uit zelfzucht en radikale eigengereidheid (II, 114), alhoewel een al te „existentialistische" instelling zijn inzicht hierin, bij alle verrijking, toch verengt. De diepe be-

schouwing van de zonde, ook als gemeenschappelijke daad, van een familie, van een volk, waarover o.i. nog veel na te denken valt, alhoewel wij dat nu weer niet mogen doen samenvallen met de erfzonde (II, 229). Zo zouden wij nog veel kunnen zeggen over Christus, over onze heiliging, maar het zou ons te ver voeren. Een punt rest ons nog. Herhaaldelijk komt S. terug op de idee van de Kerk, als levende gemeenschap uit het geloof. Veel vertrouwt hij Haar toe, al blijft diep in het hart de afkeer voor het institutionele, het wantrouwen tegenover elke vorm van echt kerkelijk gezag. En nochtans, als de Kerk, het Nieuwe Volk van God, het Israel uit het Nieuwe Verbond, als zodanig Christus voortzet op aarde, dan kan het niet anders, dan dat wij dát ook in de naam van Christus aanvaarden.

P. FRANSEN

Reinhold NIEBUHR, *Faith and History, A Comparison of Christian and Modern Views of History*, London, Nisbet and Co., 1949, VIII + 287 blz., 16 sh.

Alleen het geloof kan een zin geven aan de geschiedenis en het historisch bestaan van de mens. Dit bij uitstek moderne thema is trouwens ook bij Niebuhr niet nieuw. Reeds voorkomend in het IIde deel van *The Nature and Destiny of Man*, alsook in *Beyond Tragedy*, wordt het hier, hoewel een paar nieuwe aspekten belicht worden, in de grond genuanceerd in dezelfde richting. Om deze thesis te belichten, ontwikkelt N. drie opvattingen van de geschiedenis, die der klassieke Oudheid, de moderne en die van het Christendom.

Geschiedenis en historisch bestaan is eigen aan elk in de tijd vrij handelend wezen. Men zal zich dus een idee vormen van de historische existentie in functie van de opvatting, die men heeft van tijd en vrijheid. In de klassieke Oudheid is de tijd cyclisch gedacht, en kan de mens door zijn vrijheid aan deze kringloop ontsnappen om deel te hebben aan een buitennatuurlijk, ontijdelijk en ideëel bestaan. In het moderne denken loopt de tijd rechtlijnig. De vrijheid wordt er tevens concreet gedacht, als men wil, existentieel. De mens is vrij in zover hij duurt. Alle determinisme wordt ten slotte overwonnen door zijn redelijkheid.

Geheel anders is de christelijke opvatting. De vrijheid van de mens wordt immers beperkt van binnenuit door zijn zondigheid. Deze is onoverkomelijk, doch niet fataal want zij wordt van buitenuit door God overwonnen, en wel in het historisch bestaan van de mens. Deze weg van verlossing ligt niet in het verschiet van de zelfverzekerde redelijkheid, maar is die van het geloof. Zijn betoog is niet heel scherp en gevat, en lijdt wat door het antirationalisme van de schrijver en het moderne protestantisme. In elk geval zien wij niet voldoende duidelijk, hoe hij het immanentisme en het transcendentalisme van de historische existentie in evenwicht houdt.

Dit gemis aan scherpte bemerken wij ook, waar hij de katholieke Kerk er van beschuldigt Christus te ignoreren als Rechter, en dit in verband met de pausclijke prerogatieven, waarin zich zou openbaren „the usurpation of the Divine Majesty by a human dominium". Ten bewijze voert hij de encycliek *Sapientiae christianae* van Leo XIII aan. Niet alleen bewijst het document niet wat N. bedoelt — er wordt daarin slechts voorgehouden dat de Kerk geen wereldse instanties als Rechter over zich erkent —, doch het Rechterschap van Christus over Kerk en Paus wordt er uitdrukkelijk in onderwezen: „quam Ecclesiam summa cum potestate regere, sub invisibili capite Christo Jesu, Romani Pontificis proprium est munus".

E. VANDENBUSSCHE

Dr. Hans-Werner BARTSCH, *Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938 bis 1948*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1949, 23 x 15, 138 blz., DM. 6.20.

De bedoeling van de opsteller is zijn geloofsgenoten, na jaren naziverdrukking en oorlog in de gelegenheid te stellen het religieuze werk van de Evangelische Kerk in de laatste tien jaren te overschouwen. Onder zes hoofden: systematische Theologie, het Nieuwe Testament, het Oude Testament, de Kerkgeschiedenis, de praktische Theologie en de missiewetenschap, worden al de verschenen boeken en ook verscheidene artikels besproken. De meest interessante hoofdstukken zijn zonder twijfel de twee eersten. Wat de systematische theologie betreft, zijn immers ondertussen in de Evangelische Kerk vele nieuwe problemen opgedoken over de Kerk, de Sacramenten, enz. Het hele debat blijkt echter nog altijd beheerst door het dispuut Brunner-Barth, in 1935 ingezet, over het bestaan en de zin van een oer-openbaring, over de betrekkingen van de philosophie, ook het existentialisme, met de theologie en de openbaring. Die discussie schijnt door te lopen tot op het gebied van de exegese van het Nieuwe Testament. Hier vinden wij Bultmann met zijn korte studie: *Neues Testament und Mythologie* in 1941 verschenen, die zoveel reacties opwekte. Hoe kunnen wij in het N.T. kerygma van mythos onderscheiden?

De bespreking van B. is zeer overzichtelijk en helder, al lijkt ze ons soms een weinig te

vooringenomen voor een handboek. Op de besprekingen volgt een volledig register met uitgave en datum der verschillende werken. In deze tijd van oecumenisme, nu we ons oprechter als vroeger wellicht de vraag stellen naar het juiste geloofsinzicht in andere kerkgenootschappen, is dit boek onontbeerlijk.

P. FRANSEN

J. HAMER O.P., *Karl Barth; l'occasionalisme théologique de Karl Barth; étude sur sa méthode théologique,* Paris, 1949.

Een interessante dissertatie, waarin veel litteratuur verwerkt is en waarin van een kernpunt der leer van Barth een duidelijk beeld wordt ontworpen. Essentiëel is bij Barth zijn distinctie tussen het horizontale plan van onze menselijke activiteit en het verticale van de Zich in zijn Woord vrij en intermitterend openbarende God. Dit onderscheid is zo sterk, dat God steeds totaal verborgen blijft; ook de letterlijke zin der H. Schrift en zelfs de Mensheid Christi in haar historische verschijning zijn totaal niet doorstraald van goddelijk licht. Door een akt van „fiducia" aanvaardt de christen volgens Barth echter de mogelijkheid, dat bij zijn lezing der H. Schrift Gods Woord op hem zal inwerken: als dit geschiedt, heeft de menselijke kennis, die bij de Schriftlezing in werking treedt, de functie van „*véhicule* à une intervention de la Parole divine" (61). Vandaar dat Hamer spreekt over het occasionalisme van Barth (72, 170). H. zet tegenover Barth ook de katholieke leer uiteen en maakt de door Barth's positie aangegeven voor de hand liggende objecties.

Bij de lezing van dit goed doordachte werk vroegen wij ons echter af, of de zo veelomvattende, evoluerende en omstreden leer van Barth niet wat sterk tot één gedachte is gereduceerd. Wij zouden in het gehele boek iets meer soepelheid zowel in de beoordeling van Barth als in de weergave van de katholieke geloofsleer hebben gewenst. Zo zijn wij er b.v. nog niet geheel van overtuigd, dat Barth werkelijk in strijd is met de fundamentele gedachten der eerste hervormers (63-67, 84, 137). De dwaling bezit nooit de innerlijke continuïteit van de waarheid en het lijkt daarom mogelijk, dat Barth de diepste tendentie van Luther in moderne vorm vertolkt, hoewel hij in sommige van zijn uitspraken van Luther's uitspraken afwijkt. Bij zijn uiteenzetting over onze geloofsleer hadden wij graag gezien, dat de schrijver meer erop had geïnsisteerd, dat wij in de geloofsakt een onmiddellijk contact met God bezitten; God is het, die ieder van ons persoonlijk zijn Openbaring schenkt, al is het (instrumenteel) door de Mensheid van Christus en door de Kerk in haar leergezag. Wij kregen de indruk, dat Hamer de functie der Kerk in het geloof niet hoog genoeg ziet (72, 83, 162). De Kerk treedt o.i. binnen in het geloofsmotief. De H. Schrift is ook niet alleen geschonken aan de Kerk, maar is ook ontstaan *uit* de Kerk.De inspiratiegenade was een werking van de Pinkstergeest, die aan de Kerk gegeven is. De auteur zou ook sterker staan tegenover Barth als hij hem toegaf, dat exegese geen zuiver natuurlijke wetenschap is, die op het geloof enkel als op een norma negativa betrokken is (104). Tegenover Barth wijst H. er terecht op, dat de philosophische systemen niet allen gelijkwaardig zijn (108vv.). Men kan echter — zonder elkaar formeel tegensprekende uitspraken allen te aanvaarden en zonder in een puur symbolische opvatting over de waarde van onze begrippen te vervallen — toch een zekere complementariteit van verschillende wijsgerige systemen aannemen; het is een historisch feit, dat de philosophie, die de H. Augustinus in dienst van zijn geloof stelde, niet precies dezelfde was als die, welke S. Thomas tot datzelfde doel benutte. In onze wijsgerige kennis, die immers niet volmaakt intuïtief is, zien wij, dat de realiteit zelf rijker is dan de expliciete inhoud van onze wijsgerige begrippen; in ons wijsgerig systeem zelf affirmeren wij dus principieel de aanvulbaarheid ervan door een ander wijsgerig begrippensysteem.

Deze opmerkingen willen evenwel niets afdoen aan onze waardering voor deze degelijke dissertatie.

C. STRÄTER

Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1949, 23 x 14.5, 251 blz., ing. DM. 18.

Deze verzameling van kortere en langere artikels, aan Rudolf Bultmann bij zijn 65ste verjaardag aangeboden, is geheel ontstaan uit die kringen van de „Belijdende Kerk" van Duitsland, die zich rond Bultmann en K. Barth hebben geschaard in een radikaler aanvaarden van het eigen Reformatorische dogma en een sterk verzet tegen alle pogingen van vernieuwing vanuit de Liturgie, de kerkelijke instelling, en groter begrip voor „katholieke" waarheden en waarden. Buiten enkele meer positieve studies over Ezechiel (Emil Balla), Sinai en Choreb (Gustav Hölscher) en een oudchristelijke doopliturgie (Ernst Käsemann), ontmoeten wij dan eerst werken over geloof en existentialisme. Zo een studie over Sören

Kierkegaard — nogal Barthiaans — van Hermann Diem, en een meer systematische uiteenzetting over „Het christelijk geloof en het existentieel denken" van Gerhard Krüger. Een andere lijn van inspiratie ontmoeten wij in de probleemstelling van Bultmann over de „Entmythologisierung". Vanuit dit standpunt wordt de gedachte van Luther onderzocht door Friedrich K. Schumann, en vooral toegepast op de Parakletus-leer van Johannes (P. is de verheerlijkte Christus zelf) door Günther Bornkamm, en op de persoon van Christus in de Schrift en in het geloof door Ernst Fuchs. Het typisch Barthiaanse thema van de actuele eschatologie in het daadwerkelijk getroffen worden door God in de geloofsdaad wordt herhaaldelijk aangegeven. De meest interessante studie, althans van ons standpunt uit gezien, is die over de „Christelijke Waarheid", waar de verschillende betekenissen van ἀληθεία in het Oude Testament, bij de Grieken en in het Hellenisme, maar vooral bij St. Jan (de zich openbarende goddelijke werkelijkheid) goed worden ontleed. De boven vermelde tendenzen vinden wij nog in meer algemene werken, als over de mythos, in een studie over de Prometheusmythe door Hans G. Gadammer, over de Kultus, door Götz Harbsmeier, de volmaakte wet van de vrijheid van de hand van Heinrich Schlier, en de „Sola Gratia" door Ernst Wolf. Volgen nog enkele korte nota's van Julius Schniewind over „Ekklesia". Het geheel wordt besloten door een volledige bibliographie van R. Bultmann.

P. FRANSEN

Dr G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën, Geloof en Heiliging,* Kampen, J. H. Kok, 1949, 23 x 13, 222 blz.

Na een inleiding over de aktualiteit van het onderwerp, betoogt S. onmiddellijk dat rechtvaardiging en heiliging niet antinomisch tegenover elkaar staan, maar daadwerkelijk in ons geloof de vrucht zijn van Gods barmhartigheid. In een volgend hoofdstuk stelt zich de vraag naar de „Militia christiana", de strijd tegen de zonde in het christelijk leven, waarop B. de interpretatie van Rom. 7, 16-35 verdedigt tegen het „moderne pietisme" van Althaus en Windisch. In de drie centrale hoofdstukken behandelt hij dan de kern zelf van het Gereformeerde geloof vanuit het perspektief van het „simul iustus et peccator" : de aanvang van de heiliging, de voortgang, en heiligheid en ootmoed, waarin ten slotte het gelovend aanvaarden van zijn zondigheid wordt belicht. Met zorg bepaalt hij zijn uiterst genuanceerde houding tegenover Barth, Kohlbrugge en Kuyper, en ook Bavinck, uitermate bezorgd om allereerst het gemeenschappelijke geloof van de Reformatie te achterhalen.

Wanneer over de R.-K. genadeleer wordt gesproken, verschijnt ze meestal in het nu eenmaal onvermijdelijke keurslijf van wettische zelfheerlijke verdienstengodsdienst, van een typisch Fariseïsme, waar de genade als liefdegave van God in ten onder gaat. Het staat B. geheel vrij tegen deze verbasterde vorm van religiositeit te strijden, maar wij kunnen in alle eerlijkheid onmogelijk ons eigen christelijk beleven van de genade, ook in de Sakramenten, daarin herkennen. Waar de discussie precieser wordt tegen de analyses van Prof. Dr W. H. Van de Pol (22-28), hadden wij toch graag gehoord, waarom deze „mystiekontische werkelijkheid" bij Rome, waarin het *cardinale* verschil berust met de Reformatie, noodzakelijkerwijze een roemen is op zich zelf en een zelfheerlijk de hand leggen op Gods genade. Waar B. verder, sprekend over de Navolging van Christus, de moderne R.-K. moraaltheologie onder de loupe neemt (138-140) merken wij nog eens hoe lastig het is elkaar te begrijpen, en volgens de raad van B. zelf (77) eerder naar de bedoelingen te zoeken van de andersdenkende, dan naar de formuleringen, waarin hij deze uitdrukt, en die noodzakelijk uit hun organisch verband genomen hun oorspronkelijke betekenis er bij inboeten.

P. FRANSEN

Ds. J. G. Feenstra, *De Dordtse Leerregelen,* toegelicht door Ds. J. G. F. Tweede veranderde druk, Kampen, J. H. Kok, 1950, 20.5 x 13, 254 blz., geb. f 4,50.

Dit boekje is een buitengewoon helder en vast omlijnd kommentaar op de Dordtse Leerregelen, die met de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561) en de Heidelbergse Catechismus (1563) behoren tot de Drie Formulieren van Enigheid van de Gereformeerde Kerken. Het werd in de jaren 1618-1619 tegen de Remonstranten uitgevaardigd. — De S. geeft eerst een kort historisch overzicht van het ontstaan van deze belijdenis en de afwijkingen van de Remonstranten. In deze nieuwe uitgave voegde hij er nog een kort overzicht bij van de thesen, die de „dialektische theologie" tegenover deze Gereformeerde leer stelt, vooral tegen Gods uitverkiezing. Dan worden de V Artikelen punt na punt doorgenomen, ontleed in hun voornaamste dogmatische bestanddelen, en kort, zakelijk en bevattelijk uiteengedaan en verdedigd. Het enige wat ons enigszins stoorde was soms een zekere hardheid in de toon, die wij toch in zover te eerbiedigen wensen, dat het de S. allereerst om de waarheid te doen is.

Het doet goed in deze tijden van algemeen relativisme iemand met klem te horen verdedigen, wat hij uit de grond van zijn hart voor hoogste waarheid houdt.

P. FRANSEN

Ds J. G. FEENSTRA, *Onze Geloofsbelijdenis*, toegelicht door J. G. F. Derde herziene druk, Kampen, J. H. Kok, 1950, 25 x 16.5, 498 blz., geb. f 8,90.

Wij hebben hier een helder, vast en gedocumenteerd kommentaar op de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561) van de Gereformeerde Kerk. Artikel na artikel wordt doorgenomen, in zijn elementen ontleed, bevattelijk en volks toegelicht, getoetst aan de Schrift en de andere Belijdenissen, met hier en daar, waar het nodig is, de uitspraken van regionale of landelijke Synodes bij bepaalde gravamina door professoren voorgelegd. Bij gelegenheid komen ook enkele verwijzingen voor naar dogmatische werken, waar een of ander punt meer wordt uiteengedaan. Het is meer vulgariserend dan de werken van Dr J. H. Bavinck of Dr G. C. Berkouwer, maar daarom juist zo interessant voor R.-K. theologen en priesters om de gewone gereformeerde leer te leren kennen, niet alleen, waar zij duidelijk van onze leer afwijkt, maar ook, in deze goddeloze tijd, in die punten, waaraan wij samen blijven geloven.

Wij kunnen onze bevreemding niet helemaal verzwijgen bij de eigenaardige absoluut letterlijke interpretatie van de Schrift, „zoals het daar staat", vooral in het Genesisverhaal (122-127, 152-153, 165 en vv.). De Schrift is zeker door God geinspireerd, zoals het daar staat. Maar hoe staat? In het Nederlands, met de Nederlandse betekenis der woorden, ofwel veeleer in het Hebreeuws, en in de typische mentaliteit van de hagiograaf? — Al mogen wij van de S. niet eisen, dat hij, waar hij over het R.-K. dogma spreekt, alle nuances zou aangeven, toch zijn er verschillende uitlatingen te vinden, die niet passen in dit werk, maar veeleer bij een lager soort polemiek, waaraan stilaan de meeste ontwikkelde Protestanten toch niet meer geloven. In de H. Communie ontvangt de Katholiek geen „deeltjes van God" (22). De H. Mis is niet de loochening van het Kruisoffer (318), daar het dit enig offer juist sakramenteel tegenwoordig maakt. Sakramenten zijn geen „pillen" met „medische kracht", als „een haard" (418 en 432). Elke gelovige zou verbaasd zijn bij het horen, „dat ze kunnen *verkocht* worden" (418). De beschouwingen over de heiligenverering, en over het geval van Clemens van Alexandrië (331) zijn nogal willekeurig. Rome wil niet alleen de uitwendige eenheid onder de Paus (357), zoals blijkt uit de laatste encyclieken. Een kleine vergissing is doorgeslopen, waar op blz. 78 bij 1870 het Lateraans Concilie wordt vernoemd: elders staat het trouwens juist. Ten slotte, als de S. zo beslist staat voor de letterlijke interpretatie van de Schrift, waarom bewijst hij dan niet grondiger, hoe het komt dat de Roomse „letterlijke interpretatie" van de woorden van de Consecratie, in *dit* geval niet moet worden aangenomen (459-461).

P. FRANSEN

Werner SCHMAUCH, *Reaktion oder Bekennende Kirche*, 1949, 31 blz., ing. DM. 1.30, en Erwin GROSS, *Das Ende des Evangeliums in der absoluten Kirche*, 1950, 96 blz., DM. 3.40, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 12.5 x 19.

Het eerste werkje geeft ons een kommentaar op de VI artikelen van de Barmer Synode, waaruit in 1934 tegen de „Duitse Kerk" de „Belijdende Kerk" van Duitsland is ontstaan. Het tweede is een kritiek op de nieuwe kerkelijke ideeën, die zich in de B. K. zijn gaan verspreiden na de laatste exegetische studies over de N.T.ische „ekklesia"-leer, en ook na het beter begrip van de Roomse Kerkidee, in de vervolgingen ontstaan. Het zijn beide sterke protesten vanuit de meer Barthiaanse vleugel. Die hernieuwingspogingen worden als een heropkomende reactie aangevoeld, of zoals in het tweede werkje, als een nieuw fanatisme.

P. FRANSEN

E. K. SKYDSGAARD, *Reich Gottes und Kirche*, 1950, 24 blz., DM. 1.20, en Joachim BECKMANN, *Die kirchliche Ordnung der Taufe*, 1950, 55 blz., DM. 2.10, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 18 x 13.

Hier horen wij de rechtse vleugel van de B. K. De Deense Professor Skydsgaard, die veel gereisd heeft, en goed belezen is in de nieuwere Katholieke literatuur, geeft ons een goed overzicht van de laatste ontwikkeling in de Evangelische Kerken tegenover de Kerkidee. Van Ritschl over Barth komt hij tot de meer moderne, die de eigen waarden erkent van de kerkelijke instellingen en het sakramentele. De tweede auteur is voorzichtiger, al bekent hij zelf te behoren tot deze laatste richting. Hij geeft veeleer een overzicht van al de

problemen en de „vragen", die zich rond het Doopsel in de schoot van de B. K. stellen, vooral na de scherpe aanvallen van K. Barth tegen de kinderdoop. Op het einde zijn enkele doopformulieren uitgegeven, het eerste van Luther, een meer recente uit Beieren, en een oudere uit de Pfalz.

P. FRANSEN

Wilhelm STAEHLIN, bisschop van Oldenburg, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, en *Sicherheit oder Gewissheit?*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 18 x 12.5, resp. 1950, 48 blz., DM. 1.90, en 1949, 41 blz., DM. 1.85.

Deze beide brochuren zijn pareltjes van helderheid, fijnzinnig religieus inzicht en oprechte zelfkritiek. In het eerste worden de drie grote formules van de Reformatie (sola Scriptura, sola fide, sola gratia) op hun volledige christelijke waarde getoetst en afgewogen tegenover het drievoudig „en" van het R. Katholieke dogma (Scriptura *et* Traditio, fides *et* opera, gratia *et* meritum). Met grote openheid voor de feitelijke toestanden, en tevens op de basis van de Schrift ontleedt S. de gevaren van laicisering in moraal, traditie en christelijk leven, die uit een overdreven en gemakkelijk doorzetten van het „alleen" kunnen voortvloeien. — In het tweede vinden wij eerst een echt diepe analyse van de metaphysieke onzekerheid, waarin het menselijk leven gesteld is, en waartegen de mens, op het religieuze plan, een ijdele „veiligheid" tracht uit te bouwen in de kultus, de moraal, de dogma's en de kerkelijke instellingen. Dit alles ligt nu in Duitsland vernield neer. Daarom moet de gelovige absoluut grijpen, niet naar een menselijke veiligheid, maar naar de enige zekerheid uit God. Ook hier treffen wij rake en oprechte opmerkingen in oekumenisch opzicht, al zouden wij tegen dit tweede werkje meer bezwaren moeten opperen dan tegen het eerste.

P. FRANSEN

Report of the sixth Anglo-Catholic Congress, July 1948: The Church, London, Dacre Press, 1949, in 8°, XVI + 158 blz., 12 sh. 6.

Het 6e Anglo-katholieke congres, voorzien voor 1940, kon eerst in 1948 gehouden worden. Als algemeen onderwerp werd genomen: de Kerk, een thema dat zeer grote belangstelling wekt bij de anglikanen, in verband met de oecumenische beweging. De 16 lezingen, welke het verslagboek bevat, behandelen het onderwerp dan ook in het kader van de Lambeth Quadrilateral: de Bijbel en de Kerk (Ramsey, Green, Hebert, Graham), de Credo's en de Kerk (Selwyn, Hood, Morris, Parker), het Ministerium en de Kerk (Dix, T. G. Jalland, Mackenzie, Couratin), de Sacramenten en de Kerk (Mortimer, Mackinnon, Mascall, Bentley). Uit deze bijdragen blijkt dat het congres bezield was met een grote oprechtheid en de zaken buiten alle polemiek wilde beschouwen. Juist daardoor geraken de auteurs soms in een haast pathetische positie. Een voorbeeld. Gr. Dix legt grote nadruk op de eenheid der Kerk: zij is één, één in het enkelvoud, omdat zij Christus is, zijn mystiek lichaam dat, hoe mystiek ook, toch zichtbaar, d.w.z. menselijkerwijze herkenbaar is. Christus kan zijn Kerk nooit verlaten. Maar daar is de Hervorming. Wat heeft die nu eigenlijk meegebracht? Zij heeft de éne Kerk verscheurd in sekten. De christenen hebben hun oorspronkelijke, hun eigene eenheid, hun Christus- of Kerkeenheid verbeurd en zijn zonder meer uiteengevallen in partijgroeperingen. (Op het gedachtelijke plan is het Kerkbegrip vervangen door het sektebegrip.) En dit is het wat ons christenen, allen gelijk, thans in een impasse gebracht heeft. „It is a problem which nobody knows what to do with" (86). Waarom? Consequent zou Dix, dunkt me, antwoorden: Omdat wij er niets kunnen aan doen als de Kerk (d.i. Christus) de mensen verlaten heeft. Uit zijn werken krijgt men inderdaad telkens weer de indruk dat de Kerk, sinds de hervorming, *en suspens* is; Christus heeft zich uit de geschiedenis teruggetrokken — Ipse autem transiens per medium illorum, ibat — totdat zijn volgelingen zelf hun twisten uitgevochten hebben. Natuurlijk, in dit geval, „we cannot simply put an end to it" (ib.). Doch moeten wij het niet anders zien, dat nl. de mensen (niet *allen*, want dit zal nooit gebeuren) de Kerk, d.i. Christus verlaten hebben? Voor dit probleem bestaat wel een oplossing.

E. VANDENBUSSCHE

A. F. SMETHURST, *Convocation of Canterbury*, London, S.P.C.K., 1949, XIII + 116 blz., 3 sh. 9.

Uiterst overzichtelijke uiteenzetting van de geschiedkundige ontwikkeling, de samenstelling, de functies en werkwijze van de provinciale Kerkvergaderingen in de Kerk van Engeland. Opgemaakt aan de hand van eersterangswerken, biedt dit werkje een ideale inleiding voor niet-anglikanen.

E. V.

J. WAREHAM, *The Conducting of Retreats*, London, Mowbray & Co, 1950, 96 blz., 5 sh.

Een beknopt *vade mecum* ten gebruike van anglikaanse geestelijken, die zich aan het retraitewerk willen wijden. Volgens de auteur moeten de *exercitia* van S. Ignatius de grondstructuur van elke retraite blijven.

E. V.

Ch. DUFF, *This human Nature*, London, Watts & Co, 1950, VI + 298 blz., 3 sh. 6.

Vrucht van een uitermate vruchtbare fantasie die, zoals wel meer gebeurt, in de Thinker's Library is gevallen. Door en door materialistisch.

E. V.

The Official Year-Book of the Church of England, 1950, London, The Church Assembly & S.P.C.K., 1950, 593 blz., 12 sh. 6.

Hier volgt de inhoud van dit jaarboek : Preface (1-10); Diocesan Lists (11-87); Collegiate Churches, The Chapels Royal etc. (88-91); University Representatives in Convocation (91); Co-opted Members of the House of Laity (91); The Church in Wales (92-94); The Church of Ireland (95-99); The Episcopal Church in Scotland (99-102); Overseas Churches, Provinces and Dioceses of the Anglican Communion (103-145); The Church of South India (146-7); Some important central and official Organisations (148-478); The Religious Life (Men & Women) (479-86); The Oecumenical Movement (487-99); List of Organisations (500-63); General Index (565-93). Wij noemen dit boek best : het klassieke handboek der Anatomie en Physiologie der Engelse Kerk. Dit is de 68e uitgave ; voor het eerst is een afzonderlijke sectie gewijd aan de oecumenische beweging, wat er op wijst dat de Engelse Kerk meer en meer officiëel positie gaat nemen in deze aangelegenheid.

E. VANDENBUSSCHE

V. BENNET and R. WINCH, *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*, London, S.P.C.K., 1950, 12 x 18.5, VIII + 120 blz., 5 sh.

Twee niet-katholieke auteurs geven hun beschouwingen over en objecties tegen de definiëring van Maria's lichamelijke opname in de hemel. Het werkje is op beschaafde toon geschreven en dient zich zelfs aan (althans volgens de binnenkant van de omslag) als „written from a Roman Catholic point of view". Zoals niet anders te verwachten was, blijkt de niet-katholieke instelling echter duidelijk. Het laatste criterium voor de inhoud der goddelijke Traditie is niet de uitspraak van het levend leergezag, maar het feit, dat iets altijd, overal en door allen gehouden werd (85), terwijl deze algemene leer weer moet teruggaan op de *expliciete* kennis der apostelen : „Whatever may have been implicit in Tradition must have been explicit to the Apostles" (89). Het boekje is echter leerzaam als samenvatting der bezwaren, die van niet-katholieke zijde tegen de dogma-verklaring zijn ingebracht.

C. STRÄTER

Bert MARIËN, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegla delle loro recensioni*. Riveduta e curata da V. CILENTO, Bari, Laterza e Figli, 1949, 14 x 22, 279 blz.

In deze critische bibliographie wordt aan alwie zich voor Plotinos interesseert een enig werkinstrument aangeboden. In een overzichtelijke systematische orde worden zowel de uitgaven en vertalingen van de Enneaden als de studies erover met eventuele recensies gerangschikt, met voor de meeste van die studies daarenboven korte nota's, die hun inhoud of richting aangeven (h. I tot XXVI). In een tweede deel (h. XXVII en XVIII) wordt nog een summiere, doch voor een eerste inleiding zeer goed gekozen bibliographie van de nawerking der Enneaden zowel in de Westerse als in de Oosterse traditie geboden. Het geheel wordt besloten door 4 zorgvuldig opgestelde Indices, die de bruikbaarheid van het werk nog aanzienlijk verhogen.

J. DE MUNTER

Léon GAUTHIER, *Ibn Rochd* (*Averroès*), (*Coll. Les grands Philosophes*), Paris, Presses Universitaires, 1948, 14 x 23, 283 blz.

Deze studie is werkelijk de beste en degelijkste, die tot op heden over de grote Arabische wijsgeer werd geschreven. Reeds in 1909 had de schrijver zijn werken over Ibn Rochd ingezet met een ophefmakende doctoraatsthesis over de verhouding van godsdienst en wijsbegeerte bij Averroès. Sindsdien heeft hij nooit opgehouden dieper in deze wijsgeer door te

dringen en hij biedt ons nu in het voorgelegde werk de rijpe vrucht van deze 40-jarige studie. Achtereenvolgens worden de verschillende onderdelen van Averroès' wijsbegeerte doorgenomen en toegelicht. Bijzonder leerrijk zijn de voortdurende parallellen met en referenties naar Aristoteles, waarvan de schrijver klaarblijkelijk evenzeer een grondige kennis bezit. In het slothoofdstuk wordt een degelijk en nuttig overzicht van het geheel geboden.

J. DE MUNTER

L. JUGNET, *Pour connaître la pensée de Saint Thomas d'Aquin,* Parijs, Bordas, 1949, 270 blz.

De auteur wil de vele vooroordelen en misvattingen aangaande de philosophie van St Thomas rechtzetten. Hij richt zich hoofdzakelijk tot niet-thomistische lezers en behandelt achtereenvolgens de kentheorie, de natuurphilosophie, de ontologie, de theodicea, de psychologie en de moraal. — De eerste helft van het boek is zeer leerrijk en best toegankelijk voor wie minder vertrouwd is met de scholastieke terminologie. Vooral de zijnsleer wordt zeer goed voorgesteld. Toch vinden we het minder gelukkig dat de auteur herhaaldelijk zijn lezer aanspreekt op een wijze die slechts ontstemming zal wekken, ook al is het objectief gezegde geheel waar. In het tweede gedeelte stoort dit des te meer daar zich hier de oplossingen der gestelde problemen soms tot enkele woorden reduceren : „Nous n'en croyons rien . . . Ce qui est évidemment inacceptable . . ." enz. De bewijzen van Gods bestaan worden doorgaans goed ontwikkeld, maar is het weer niet al te summier ter staving van het principe „quidquid movetur ab alio movetur" alleen maar te verklaren : „Penser le contraire, c'est ruiner le principe de raison suffisante et par contre-coup, s'opposer au principe d'identité . . ." (p. 156)?

R. HOSTIE

A. RZADKIEWICZ, *The philosophical bases of human liberty according to St. Thomas Aquinas,* Washington, The catholic University of America Press, 1949, XI + 185 blz.

In deze sociaal-philosophische studie wordt de leer van Sint Thomas over de menselijke vrijheid onder psychologisch en ethisch opzicht uiteengezet om daarna te worden vergeleken met moderne opvattingen, voornamelijk uit kringen van denkers uit de Verenigde Staten. Een rustige en heldere uiteenzetting, maar tevens nogal beknopt en vlak. De gehele instelling van dit boek (proefschrift) is conservatief en wijkt niet af van de letter van Thomas.

W. COUTURIER

Agostino GEMELLI en Giorgio ZUNINI, *Introduzione alla Psicologia,* (*Publicazioni dell' Università del Sacro Cuore*), 2de uitg., Milano, „Vita e Pensiero", 1949, 1000 lire.

Dat dit werk van de wereldberoemde psycholoog en diens niet minder bekende medewerker binnen zo'n korte tijd een tweede uitgave beleeft, zegt eigenlijk al genoeg over zijn wetenschappelijke waarde. Het werd allerwege geprezen als een uiterst degelijke en nuttige inleiding in de psychologie. De beide auteurs hebben ruim gebruik gemaakt van de opmerkingen die zij na het verschijnen van de eerste uitgave ontvingen, zodat het boek met een goede 45 bladzijden is toegenomen, — maar ingrijpende veranderingen hebben zij niet aangebracht. Hun bedoeling is om een overzicht en een inzicht te verschaffen van en in de verschillende richtingen in de psychologie, zodat de lezer in staat wordt gesteld zich over deze uitgebreide stof een eigen oordeel te vormen. Daarom geven zij niet alleen feiten, maar ook een bespreking van denkers en richtingen. Achtereenvolgens worden behandeld : de verschillende scholen en gezichtspunten der psychologie, — de tweezijdigheid van haar voorwerp, — de verhouding van haar met de biologie, — de waarde van de z.g. „feiten", — het bewustzijn, — om dan in enkele forse lijnen het gebouw te schetsen van een wetenschappelijk verantwoorde psychologie : de waarneming, het geheugen, het affect, — verstand en wil, de taal, het instinctieve gedrag, — intelligentie van het dier, het menselijke gedrag, de sociale houding, en tenslotte persoonlijkheid en karakter. Een nuttig en veilig werk voor iedereen die zich op de hoogte wil stellen van de psychologie.

W. COUTURIER

Wilhelm KAMLAH, *Der Mensch in der Profanität, Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft,* Stuttgart und Köln, W. Kohlhammer, 1949, 216 blz., DM 11.80, geb. DM 13.50.

De geweldige ontwikkeling der natuurwetenschap heeft de moderne mens aan zijn macht over de werkelijkheid doen geloven ; hierdoor werd deze werkelijkheid neergehaald tot een louter menselijk bezit. De dynamiek zelf van dit machtsgeloof voerde tot areligiositeit of

volkomen *Profanität*. K. heeft deze toestand zeer goed in zijn vóórgeschiedenis geschetst en in zijn structuur geanalyseerd. Hij toont aan hoe deze profane mens niet enkel zijn godsdienstigheid, maar ook nog zijn veiligheid en geborgenheid, zijn zekerheid en zijn zin heeft verloren, hoe hij zijn macht zelf, door een versagen van alle inzicht en moraal, tot uiterste onmacht verkeren zag, en hoe hij tenslotte te recht is gekomen in een hopeloze toestand van „faktisch Leben-müssen im Nicht-mehr-können" (p. 191). Niet in het existentialisme, zo betoogt K. verder, dat enkel in een ontgoocheld bewustzijn van deze menselijke situatie zijn heil zoekt, maar door zijn aanvaard lijden van vereenzaamde en tot onmacht gebrachte kan de mens nog zijn rust terugvinden in een „vernehmen" van een nieuwe „(levens)Ermöglichung von anderswoher" (p. 198).

De probleemstelling van dit boek is ongetwijfeld buitengewoon interessant, niet minder de poging om de uitzichtloosheid van het negativistisch existentialisme te overschrijden. Een fundamenteel bezwaar moet nochtans worden gemaakt tegen het uiterst subjectief en inhoudloos karakter van dit reddend „vernehmen", waardoor het zich maar weinig overtuigend als een overtreffen van de existentialistische ontgoocheling aandient. Deze ontoereikendheid is trouwens de terugslag van het feit dat K. de godsdienst, en met name het christendom, tenslotte toch maar als een zuiver menselijk bewustzijnsingrediënt beschouwt, met voorbijzien van zijn bovennatuurlijkheid en goddelijke waarheidsinhoud, en alle „Religion" reeds als zodanig voor een naïeve „Vorreligion" houdt, die enkel door een grondige uitzuivering weer tot een betuiging der menselijke levensmogelijkheid kan worden. Deze verkeerde opvatting heeft dan ook tot onvermijdelijk gevolg dat de door K. geschetste poging om uit de impasse der *Profanität* te geraken weer in die *Profanität* terugvalt, wellicht een nieuwe onmachtservaring voegend bij de reeds bestaande.

L. VANDER KERKEN

Dr Carlos GITS, *Recht, persoon en gemeenschap. Een sociologische en existentieel-phenomenologische ontleding van het juridisch verschijnsel*. Leuven, Uitgaven van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 1948, 424 blz.

Deze doctorsthesis is een verdienstelijke poging om de studie van het recht door een phenomenologisch onderzoek van het rechtsverschijnsel te vernieuwen. Zij sluit aan bij het oeuvre van G. Gurvitch. Een eerste deel brengt dan ook een zorgvuldige weergave van Gurvitch's analyse der morele en juridische ervaring en der verschillende verhoudingen die volgens deze auteur de structuur vormen van het juridisch verschijnsel. Een tweede deel bestaat uit een korte kritiek van het werk van J. Dabin, F. Geny en G. Del Vecchio. Het derde deel handelt over de phenomenologische methode en haar noodzakelijke ontwikkeling tot existentiële phenomenologie; waarna de auteur in een laatste deel, terwijl hij tevens de leer van Gurvitch aan een geleidelijke kritiek onderwerpt, een persoonlijke theorie over het recht, ten minste in algemene trekken, opbouwt.

Dit doet hij door een verklaring te zoeken voor de fundamentele antinomie die het rechtsphenomeen kenmerkt: normatieve heteronomie en autonome zelfbepaling. Het recht is immers de vorm van menselijke activiteit waarin evenzeer geestelijke waarden tot concrete werkelijkheid gebracht als de sociale werkelijkheid tot geestelijkheid verheven wordt. De auteur beschouwt nu verder deze correlatieve verhouding van twee kanten uit: hoe het morele ideaal zich doorheen de waarden, die als de cristallisaties zijn der hogere morele ervaringen, onder de vorm van rechtwaarden tot een soort minimum-ideaal realiseert en objectiveert in het groepsleven; en hoe anderzijds het groepsleven door deze realisering zelf geleidelijk opstijgt tot het morele ideaal van een volwaardig-menselijke personen-gemeenschap, dit binnen de vorm van een democratische staatsgemeenschap.

Hoewel vanzelfsprekend voor verdere uitwerking vatbaar, brengt dit boek toch een belangrijke en vernieuwde probleemstelling met een vruchtbare algemene oplossing. Wel is er binnen dit hoofdzakelijk existentieel-phenomenologisch exposé nog plaats voor een verdere ontwikkeling langs de weg ener meer metaphysische dialectiek, waarbij dan als terugslag weer heel deze knappe phenomenologische analyse aan waarde zal winnen. Alleen is het jammer dat de auteur zo weinig zorg besteed heeft aan de taal, zodat een aantal hinderende taalfouten en foutieve wendingen de lectuur van dit boek storen.

L. VANDER KERKEN

Georg SIEGMUND, *Schlaf und Schlafstörung*. Dülmen, A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung, 1948, 79 blz.

Een onderhoudend werkje van den uitgever van het *Philosophisches Jahrbuch*, die in de laatste tijd heel wat gepubliceerd heeft op het gebied der parapsychologie.

INTENTIONELE EXISTENTIE

PROLEGOMENA TOT DE ANTHROPOLOGIE

Existentie

De Westerse wijsbegeerte heeft haar object gekarakteriseerd als wezen, zijn, rede, geest, phenomeen, existentie. De meest uiteenliggende van deze benamingen, zijn en existentie, roepen elkaar onmiddellijk op, alsof de geschiedenis van het denken in zekere zin een volledige revolutie had doorgemaakt in de overgang van de zijnsmetaphysica der Oudheid naar de existentie-philosophie van deze tijd. Weliswaar bergt men in het woord existentie ook thans nog zeer uiteenliggende denkinhouden als gesubjectiveerd, gesitueerd, verloren zijn enerzijds, duur- en tijdgebondene objectiviteit, realiteit anderzijds, doch de subject-objectspanning opheffend, ziet men in de existentie meer en meer een eenvoudige zijnsverhouding. Met iets van de spontaneïteit en onbevangenheid van de Oude en Middeleeuwse philosofen verbindt men zijn en existentie weer oorspronkelijk met elkaar, zodat een onbevooroordeelde existentiephilosophie wel eens zou kunnen blijken oude wijn in nieuwe vaten te gieten.

Door existentie verstaan wij hier niets anders dan het zijn [1]) in zoverre het van binnenuit toegankelijk is en zich immanent openbaart. Daarmee beogen wij niet zozeer iets te zeggen over het zijn als wel een gezichtspunt te bepalen, zo eenvoudig mogelijk. Daar ontkomt geen philosophie aan, ze moet er steeds mee beginnen. Haar geschiedenis is trouwens niets anders dan een voortdurend verplaatsen, herzien, verruimen, aanpassen van dit gezichtspunt. En hierdoor alleen reeds bewijst zij een onherzienbaar, een onverplaatsbaar gezichtspunt te zoeken, van waaruit alles gezien wordt.

Nu is het merkwaardig dat men zich ook niet het minste gezichtspunt op het zijn geven kan, zonder door het feit zelf te poneren dat er een gezichtspunt is op a l l e zijn, op het a l l e s van het zijn. Het radikaal irrationalisme, dat een voor het bewustzijn ondoordringbare kern zou plaatsen in het zijn is evenzeer onhoudbaar als het universeel scepticisme. En om dezelfde reden. De menselijke geest is soeverein in deze zin dat absoluut al wat is voor het forum van het bewustzijn kan gedaagd worden en, zoals hij niet kan abdikeren in het scepticisme zonder zichzelf te affirmeren, zo kan hij ook deze

---

1) In zijn allereenvoudigste betekenis, zoals het gezond verstand en de daarbij aansluitende wijsbegeerte daarover spreekt. Niets zou noodlottiger zijn dan dat wij hier nader zouden zoeken te verklaren wat wij verstaan door zijn en door identiteit. Wij moeten hier volstaan met het vertrouwen dat wij het eens zijn in de e x e r c i t i e van het identiteitsprincipe.

soevereiniteit niet prijsgeven of hij redt ze door de kracht zelf waarmede hij haar in de grond boort. Hij kan evenmin het zijn verloochenen als hij kan vertwijfelen, evenmin ondergaan in de negatie als in de scepsis. Hij constitueert zich als zijnsverhouding.

Doch het zijn kan voor het bewustzijn verschijnen als getuige of als beschuldigde. De menselijke geest mag het met alle middelen die in zijn vermogen liggen, zoeken te benaderen en in het licht te stellen van buitenuit, zoals men een beschuldigde prangt en praamt om zijn intimiteit te veroveren, de prioriteit welke hij daarbij aan zichzelf toekent ten overstaan van het zijn, zal hem steeds fataal blijken te zijn. Zij schept noodzakelijk afstandigheid. Zodra echter die prioriteit wordt opgegeven, en de geest in vertrouwen eerder dan met gezag zich op het zijn richt, verdwijnt ook de afstandigheid tussen zijn en bewustzijn : het zijn getuigt van zichzelf ; veel meer nog, daar het zich daarbij niet eens tot object maakt van zijn eigen getuigenis, constitueert het zijn eigene intimiteit en geeft zichzelf die oorspronkelijke identiteit, waardoor het met één slag geponeerd wordt door a l l e bewustzijn. Een zijn, waarop dit gezichtspunt verkregen is, heten wij existentieel.

Existentie als zijnsverhouding tot het bewustzijn is daarom nog niet subjectivistisch of idealistisch. Er kan voorzeker geen sprake zijn van existentie zonder bewustzijn. Daarmee is echter nog niet gezegd dat zij een bewustzijnsqualiteit is of de resultante van een bewustzijnsactiviteit ten overstaan van het zijn. In de existentiële houding kennen wij juist geen voorrang toe noch aan het zijn noch aan het bewustzijn. Zij is een onmiddellijke, oorspronkelijke, geheel zuivere verhouding, waarin er volledige aequivalentie bestaat tussen de twee termen, zoals er algehele aequivalentie ontstaan is tussen de rechter die luistert en de beschuldigde die getuigt en bekentenissen aflegt. En zoals in dit geval beide, de rechter en de beklaagde, hun functie getranscendeerd hebben, zo ontstaat ook hier tussen zijn en bewustzijn een spanning, die de oppositie object - subject, idealiteit - realiteit en de daarop volgende problematiek voorafgaat.

Het is onze bedoeling niet hierop verder in te gaan, maar juist omdat men de existentie als oorspronkelijke zijnsverhouding over het hoofd heeft gezien, heeft bovenvermelde problematiek zich soeverein weten op te dringen, en is bovendien in een verkeerd licht komen te staan. KANT is daar grotendeels verantwoordelijk voor. Het zogenaamde critische probleem, dat wij evengoed het probleem van het metaphysisch bewustzijn kunnen heten, heeft hij gesteld in de volgende termen : welke zijn de mogelijkheidsvoorwaarden van het bewustzijnsobject ? In dezelfde lijn doordenkend vereenvoudigde HEGEL het probleem, doordat hij de voorrang van het subject zozeer accentueerde dat alles neerkwam op de vraag : welke is de subjectiviteit van de objectiviteit, de idealiteit van de realiteit ? Doch als KANT in een transcendentaalphilosophie en HEGEL in een geestesphenomenologie wordt gedreven ten koste van de zijnsmetaphysica, dan is het omdat zij veronderstellen dat het metaphysisch bewustzijn onmiddellijk moet ontstaan

uit de tegenstelling subject - object, idealiteit - realiteit. Dit is echter het πρῶτον ψεῦδος van het moderne denken. Wel kunnen wij toegeven dat het bewustzijn in zijn psychische transpositie deze tegenstellingen mede insluit, doch het wordt daar niet oorspronkelijk door geconstitueerd. Bewustzijn staat niet gelijk met objectiveren van subjectiviteit, realiseren van idealiteit of andersom; het bevat een oorspronkelijker identiteit. Misschien is het niet onmogelijk de constitutieve zijnsverhouding — en bijgevolg het metaphysisch karakter — van het bewustzijn te deduceren vanuit kantiaans standpunt. Dit is echter in geen geval het enige onaanvechtbare standpunt, zo het in zichzelf al niet eerder dogmatisch is. Hoe dan ook, dit probleem houdt ons hier niet bezig; wij onthouden er ons van om de existentialiteit van het zijn of, anders uitgedrukt, de constitutieve zijnsverhouding van het bewustzijn te verantwoorden. Wij volstaan met aan te stippen dat, indien wij deze te rechtvaardigen hadden, wij het zouden doen in een gelijkaardige analyse als diegene waardoor het scepticisme weerlegd wordt. In kantiaans perspectief zouden wij aldus het critische probleem oplossen een goed eind stroomopwaarts van het kantiaanse standpunt, daar wij de metaphysica zouden verantwoorden uitgaande van het bewustzijn als zodanig en niet van het objectsbewustzijn. En dit zou nog eerder een ontsluiering zijn dan een verantwoording, aangezien wij haar alleen in haar exercitie zelf aan het licht zouden brengen.

Men zal opwerpen dat wij daarmede niets anders zouden doen als het probleem z ij n - b e w u s t z ij n vervangen door dit van de verhouding tussen metaphysisch en psychisch bewustzijn. Vervangen is te veel gezegd; wij zouden enkel de kritiek van de kennis verlichten ten laste van de metaphysica der kennis. Wat gelukkig zou zijn, want, hoewel het metaphysisch bewustzijn zich niet zó evident openbaart dat het geen verantwoording behoeft. toch is het probleem zijner vermiddeling onvergelijkelijk complexer dan dit zijner globale rechtvaardiging of ontdekking.

Actgegevene existentie

Als immanente zijnsopenbaring heeft de existentie het voorrecht der onmiddellijkheid: zij is evident in en door zichzelf. De geest ignoreert haar niet zolang hij zich geen concept vormt om haar objectief te begrijpen of zijn subjectiviteit op haar niet afstemt door introspectie. Althans bepalen deze subjectiviteit en objectiviteit niet primair het bewustzijn dat hij ervan heeft, ook als zij er noodzakelijk een rol in spelen. Existentie openbaart zich door eenvoudige reflexie, beter nog door zuivere aanwezigheid van de geest bij zichzelf, waarbij noch dwaling noch onzekerheid mogelijk is.

Het is bekend hoe tal van hedendaagse philosofen de vraag naar de methode der psychologie in deze zin hebben opgelost. Doch reeds Sint Thomas nam dit standpunt in. Hij onderscheidt twee manieren waarop de geest van zichzelf bewust is: een particuliere, waarin hij zijn existentie vat en een universele die hem inzicht verschaft in zijn natuur. Terwijl hij deze

laatste slechts bereikt door een zorgvuldige en geschakeerde investigatie, *diligens et subtilis inquisitio*, waartoe hij in staat is dank zij zijn deelname aan de goddelijke waarheid (in meer aristotelisch perspectief, dank zij het intellectus agens), heeft de geest evidentie aangaande zijn existentie door het feit alleen dat hij bij zichzelf aanwezig is, *sufficit ipsa mentis praesentia ...., et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam* (*S. th.*, Ia, q. 87, a. 1, in c.). Er is dus ontegenzeggelijk een metaphysische evidentie, een zijnsdoorzichtigheid, die elke abstractie, begrippelijkheid, middellijkheid transcendeert, en van intuïtieve aard is. En ook S. THOMAS kenmerkt ze als existentieel. Door deze aanwezigheid, zo noteert hij, weten Socrates en Platoon dat zij een geestelijke ziel hebben, m.a.w. hun geestelijke existentie is hun evident; door en over alle subject - objectdeterminatie heen veroveren zij het existentieel gezichtspunt op hun zijn, (*Ibid.*; *De Ver.*, X, a. 8, in c.).

Dit is van kapitaal belang. De tabula rasa-theorie van het integraal abstractionisme heeft men sinds lang gecorrigeerd door aan de bekende stelregel: niets is in het intellect dat niet eerst in de zintuigelijkheid aanwezig was, toe te voegen: buiten het intellect zelf. Daarbij dacht men veelal aan de zogenaamde eerste denkprincipes (*habitus primorum principiorum*) die men dan nog, om getrouw te blijven aan de geest van S. THOMAS, — op dit punt gelukkig, zo dacht men, in overeenstemming met de altijd heimelijk gevreesde KANT — uiterst formeel meende te moeten opvatten als een soort voorafgegevene abstracties. Maar er is veel meer bij S. THOMAS. De menselijke geest is niet alleen onmiddellijk evident voor zichzelf, *per se notum*, wat zijn eerste principes aangaat, hij is zichzelf onmiddellijk bewust door zichzelf als oorspronkelijke, zich actief constituerende zijnseenheid. Het existentieel karakter van deze evidentie heeft het latere thomisme, helaas, niet ongestraft over het hoofd gezien.

Doch hoezeer S. THOMAS deze twee kenwijzen ook onderscheidt, hij denkt er niet aan om ze van elkaar te scheiden. Een zuiver existentieel bewustzijn lijkt hem onmogelijk. *De nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quid est* (*In Boet., De Trin.*, q. 6, a. 3, in c.). En daar onze wezenskennis mede een middellijk karakter heeft, volgt daaruit dat, psychologisch gezien, ons bewustzijn steeds een eenheid van intuïtie en begrippelijkheid zal zijn. Het is er in elk geval verre van af dat deze twee bewustzijnsvormen onverzoenbaar zouden zijn; geen van beide mag men benadrukken met uitsluiting van de andere. Terwijl de middeleeuwse en moderne philosophie hoofdzakelijk de structuur van het middellijk bewustzijn onderzocht hebben, beschouwt de hedendaagse het als haar taak het onmiddellijke te investigeren. De blijvende verdienste van de phenomenologie ligt hierin dat zij de structuur heeft willen nagaan van het onmiddellijke, oorspronkelijke, immanente zijnsgetuigenis. Het is begrijpelijk dat men haar, in historisch perspectief, aanvankelijk eerder beschouwde als een voorbereiding tot de philosophie dan als een eigenlijke philosophie, doch in dit oordeel, dat zij trouwens soms zelf over zich uitsprak, werd zij onderschat, zoals haar uitloper, het existentialisme integendeel overschat wordt. In zoverre beide het

zogenaamde praelogisch bewustzijn, d.w.z. het louter praesentiële bewustzijn investigeren zijn zij inderdaad niet gans de wijsbegeerte, doch wel degelijk wijsbegeerte.

Bij dit praesentiële bewustzijn willen ook wij aanvangen. Reeds hebben wij vastgesteld dat het zich als zijnsrelatie constitueert. Thans komt de vraag: waar constitueert het zich? Waar vinden wij de oorspronkelijke evidentie van onze existentie? Waar openbaart zich het zijn van binnenuit?

Hierop kunnen en werden ook feitelijk in de geschiedenis twee heel verschillende antwoorden gegeven. Ofwel openbaart het zich statisch in zijn vaste innerlijke identiteit, ofwel dynamisch bij wijze van identificatie. De eerste positie wordt niet alleen ingenomen door DESCARTES die het Ik als oorspronkelijke evidentie uitdrukkelijk onderschrijft als een „chose pensante" en vereenzelvigt met „la substance de l'âme", doch ze is reeds vertegenwoordigd door PLATOON en AUGUSTINUS. De ganse traditie die van hen is uitgegaan doorheen de middeleeuwse Scholastiek tot in het moderne en hedendaagse denken toe — men denke aan sommige vormen van phenomenologie — heeft iets van dit zelfgenoegzaam intuïtionisme overgehouden. De zwakke kanten, ja de onhoudbaarheid van deze positie zijn reeds te dikwijls in het licht gesteld, dan dat wij er hier bij zouden blijven stilstaan [2]). Wij scharen ons zonder meer aan de zijde van degenen die zich duidelijk uitspreken voor het dynamisch karakter van de existentiële gegevenheid en komen hiermede in een niet minder grote traditie te staan.

S. THOMAS behandelt de kwestie van de kennis welke de ziel heeft van zichzelf op verscheidene plaatsen; er is evenwel geen enkele passus waar een volledige en geordende oplossing gegeven is. Zijn standpunt geeft hij nog het volledigst weer in *De Veritate*, X, a. 8, waar hij als volgt besluit: *Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut dicit Augustinus, quodam vero modo per intentionem, sive speciem, ut Philosophus et Commentator dicit, quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit* [3]). Van deze drie wijzen van zelfbewustzijn is alleen de eerste oorspronkelijk en strict existentieel, hoewel de formulering schijnt te wijzen op een essentieel bewustzijn. Er kan evenwel geen twijfel bestaan aangaande zijn existentieel karakter. S. THOMAS

---

[2]) Niet zelden wordt de onmiddellijke zijns-ervaring van sommige Leuvense Professoren nog in deze zin geïnterpreteerd. Ten onrechte, naar het ons voorkomt. Wanneer b.v. Mgr DE RAEYMAEKER, in zijn *Metaphysica van het Zijn*, 1947, blz. 26, schrijft: „De menselijke ervaring.... groeit en ontwikkelt zich in volle bestaande werkelijkheid: steeds is ze een zijnservaring", dan is het toch duidelijk dat hij antwoordt op de critische vraag naar de waarde van deze ervaring, welke ook haar onmiddellijke gegevene inhoud mag zijn. Deze inhoud omschrijft hij als volgt: „Het bewustzijn bevat de zelfervaring van het zijnde Ik, het is tevens zijns- en Ikbewustzijn; het bevat het bewustzijn van het actieflevende of actief-zich-ontwikkelende immer identiek blijvende Ik-ben, sum; het bevat de actieve identiteit van het bestaande Ik" (*Ibid.*, blz. 17). Hoewel het dynamisch aspect scherper had kunnen afgelijnd worden van het statische, lijkt het ons niettemin als primair geaffirmeerd.

[3]) Deze tekst moet verklaard worden door *S. th.*, Ia, q. 87, a. 1 en 3.

onderscheidt er *id quod* en *id quo*, en waarschuwt dat hij hier vraagt naar het *id quo* van het zelfbewustzijn. Wanneer het gaat om de oorspronkelijke zelfperceptie is dit *id quo* geen intentioneel objectiveerbaar beeld — want daardoor worden wij op het essentiële, het quidditatieve gericht, — evenmin een subjectief disponerend, verengend en bemiddelend gezichtspunt op zichzelf, een *habitus*, doch de geest zelf is het die onvervreemd van zichzelf, door zijn aanwezigheid, *per praesentiam*, dit bewustzijn zuiver en integraal informeert.

En niet alleen informeert, doch mede enigszins actueert. Het is juist de rampspoedige vergissing van KANT geweest, dat hij niet heeft ingezien hoe de aanwezigheid van de geest bij zichzelf informatie is en meteen actuatie; vandaar zijn formalistisch apriorisme. De geest, die zichzelf zuiver informeert door zichzelf, actualiseert zich voorzeker niet onvermengd, doch anderzijds belast hij zich ook innerlijk niet zó dat hij afstandigheid schept ten opzichte van zichzelf, afstandigheid die dan weer thetisch door subject-objectspanning moet overwonnen worden. Zonder vervreemding van zichzelf potentialiseert hij zich, brengt hij zijn existentie in spanning of, om het met een woord te zeggen dat aan de tijdsphilosophie ontleend is, hij projecteert zich. Dit betekent echter niets anders dan dat hij dynamisch bij zich aanwezig is, d.w.z. volgens de act van zijn potentie, waarin hij integraal, onbelemmerd is geprojecteerd.

Dat hiermede wel degelijk de positie van S. THOMAS omschreven werd, blijkt uit de volgende teksten. *Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere* [d.w.z. de zuiver existentiële kennis] *sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. — Ad hoc autem quod percipit anima se esse .... sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens : ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur* (*De Ver.*, X, a. 8, in c.). — *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster* (*S. th.*, Ia, q. 87, a. 1, in c.). — *Ad primam cognitionem* [de existentiële] *de anima habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam.* (*Ibid.*). De onmiddellijke, evidente praesentie van het zelfbewustzijn is de actieve zijnsverhouding, en niet het zijn van het Ik, als statische tot rust gekomene proportie van essentie en existentie. Natuurlijk kan men zeggen dat deze proportie mede bevat is in het oorspronkelijke zelfbewustzijn, in zoverre de activiteit daar slechts een exercitium van is, doch dan moet men meteen de distinctie aanbrengen tussen het impliciete en het expliciete zelfbewustzijn. Wat de evidentie evenwel betreft is alleen het expliciete van belang, d.w.z. datgene waardoor het ganse verhelderingsproces van het metaphysisch bewustzijn psychologisch in beweging wordt gezet. En dat is de ervaring van de activiteit. Om een beeld te gebruiken, het raakpunt van metaphysisch en psychologisch bewustzijn ligt in de activiteit als zodanig. Om het ontologisch en niet zuiver subjectief karakter van de zelfervaring en het potentiële mede confuus aanwezige aan te duiden, kan men wel zeggen dat de raaklijn (waartoe het raakpunt behoort) in het zijn zelf gelegen is, doch waar gezocht wordt naar een uitgangspunt van

verheldering komt het er op aan bij een formele en expliciete evidentie aan te vangen. In deze orde kan het confuse toch niet vooraan komen.

De verdere vraag is nu welke activiteit zich formeel en expliciet evident openbaart? Hier zijn twee uiterste posities te vermijden. Wij hebben er reeds op gewezen dat de Scholastiek, helaas, maar al te zeer heeft toegegeven aan de tendenz om de oorspronkelijke metaphysische evidentie uit te hollen tot een eenvoudige habitus primorum principiorum. Niet alleen heeft ze aldus de weg gebaand voor het intellectualisme, waartegen KANT zou reageren, doch in haar meer en meer integraal abstractionisme zelf het wapen voorbereid waarmede KANT ze zegevierend zou bestrijden. Het volstond immers de eerste principes van hun acts- of exercitiemoment losgemaakt als zuivere apriori vormen te beschouwen om hun alle existentiële, d.w.z. immanente zijnsevidentie te ontzeggen. Natuurlijk kon dit zuiver formeel apriori den wijsgeer niet meer dit evidentiekapitaal en die onbetwijfelbare zekerheid aan de hand doen die ook nog een DESCARTES in zijn *cogito* zou vinden om een metaphysica uit te bouwen. Ze zouden hem slechts voor het kritisch probleem stellen, waarvan de grote opdracht gelegen is in het deduceren van deze zuivere apriori vormen zelf. Niet ongestraft zal men de activiteit waar men van uitgaat vervluchtigen door intellectualisering. *Exit metaphysica.*

Dit gevaar behoort evenwel eerder tot het verleden; de hedendaagse philosophie wordt veel meer bedreigd om in het andere uiterste te vallen. Sinds DILTHEY en de vestiging van de geesteswetenschappen is zij inderdaad maar al te zeer ingesteld op de concrete geestesactiviteit onder alle vormen die zij aanneemt in cultuur, kunst, geschiedenis. Wanneer DILTHEY zijn beschrijving van de feitelijke geestesactiviteit poogt te bekronen door de zingeving ervan in de „verstehende" psychologie, verheft hij zich daarmee eigenlijk nog niet tot een metaphysica, niet eens tot een geestesmetaphysica. Want hoezeer de „verstehende" psychologie de concrete geestelijke activiteit ook onmiddellijk beweert te beleven en te ervaren, nooit komt zij ertoe om er een onmiddellijke evidentie in te erkennen, die als deductief principe kan gelden.

Daarvoor worden inderdaad drie requisita gesteld. Ten eerste, de geestesactiviteit moet in een reeks phenomenen verlopen die zo innig met elkaar verbonden zijn dat zij een zinvol geheel vormen. Ten tweede, deze activiteit moet in haar concreetheid onmiddellijk beleefd worden als het synthetisch principe, waarin de totaliteit haar zin vindt. Ten derde, zij moet daarenboven nog ervaren worden als analytische eenheid, d.w.z. een eenheid die èn als vorm èn als inhoud (liever nog als feit) de phenomenen zelf transcendeert. Dit laatste vinden wij niet in de „verstehende" psychologie. De geestesactiviteit heeft alleen een synthetische eenheid en, hoe onmiddellijk ook beleefd in haar concrete vormen, haar evidentie is veel meer progressief en prospectief te heten, dan wel dynamisch en anticipatief. De zin der menselijke cultuurschepping en historiciteit is zozeer totaliteitsgebonden dat de geest zich in geen enkele concrete en geïndividualiseerde act formeel en

actueel kan openbaren, doch daarin slechts virtueel richtend kan doorschemeren. De evidentie betreft eerder waarschijnlijkheid dan waarheid.

Gelijkaardige opvattingen vinden wij terug in de phenomenologie, vooral in haar minder technische beoefening, welke SCHELER zo treffend kenmerkt als „Bilderbuchphaenomenologie", en in de haar aanverwante anthropologie, waar het *homo sum et nihil humani alienum a me puto* op zichzelf reeds als een brevet voor onmiddellijke evidente ervaring schijnt te gelden. Wat het existentialisme aangaat, zijn positie ten aanzien van de oorspronkelijke evidente activiteit kan niet twijfelachtig zijn. Schrijft SARTRE niet: „La pensée se saisissant elle-même sera nécessairement fausse si l'on ne tient pas compte de l'ensemble logique et temporel dans lequel elle se saisit" [4])? Alwie enigszins vertrouwd is met de gedachtensfeer van het existentialisme zal dit gezegde weten te interpreteren. Kortom, in al deze denkperspectieven wordt, uit reactie tegen elke vorm van intellectualisme, de feitelijkheid van de menselijke activiteit al te zeer benadrukt ten koste van de noodzakelijkheid. En dit is onvermijdelijk zodra evolutie en progressiviteit de plaats innemen van dynamisme en transcendentie. Een dergelijke philosophie van de onmiddellijke ervaring qualificeert men wel eens als metaphysisch empirisme, welke woordkoppeling op geleerde manier een contradictie weet te bemantelen.

De oorspronkelijke evidentie ligt in geen van deze extremen, doch behoort tot de activiteit die wij ongescheiden en onmiddellijk ervaren in haar facticiteit en in haar noodzakelijkheid, in de onontwijkbare feitelijke activiteit. Dit is slechts een toepassing van het algemeen beginsel van S. THOMAS dat geen evidentie van iets mogelijk is, als wij niet samen met zijn feitelijkheid (*an est*), ook enigszins zijn noodzakelijkheid (*quid est*) kennen. Nu is de enige activiteit die voor de philosoof onontkomelijk is, het denken [5]); al de rest is impliciet en hoezeer het ook tot hem behoort, het i s zijn actualiteit niet. En als het daarenboven waar is dat ik, zoals PLATOON reeds leerde, geen mens kan zijn zonder te philosoferen, dan is het denken ook mijn onontwijkbare bestaansexercitie. Het behoort niet alleen onvoorwaardelijk tot mijn bestaan, het i s mijn bestaan, en de denkevidentie constitueert mijn oorspronkelijk existentieel bewustzijn. In de mate dat hij denkt is de wijsgeer bij zijn act aanwezig, en aangezien hij aan deze act niet kan ontkomen, is hij daarin n o o d z a k e l i j k b i j z i c h z e l f aanwezig, zodat zijn feitelijkheid en zijn noodzakelijkheid als ontologische eenheid zich ook dekken in die éne ervaring.

Om de betekenis en draagwijdte van dit besluit meer in het licht te stellen, kunnen wij niets beter doen dan een opwerping te formuleren. Men kan inderdaad opwerpen dat wij in de feitelijke denkactiviteit slechts een noodzakelijkheid weten te ontdekken door een louter f o r m e l e evidentie van het denken in te roepen. Een dergelijke noodzakelijkheid, zal men zeggen,

[4]) *Conscience de soi et connaissance de soi.* In *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 42 année, 1948, p. 53.

[5]) Niet alleen in de formeel of transcendentaal logische, doch in de meest oorspronkelijke en ontische betekenis van dit woord.

treft de inhoud van de activiteit niet. Akkoord; maar ze treft er wel het feit van. Want het denken is de enige activiteit, waarvan de formele evidentie op zichzelf reeds feitelijkheidsevidentie is, ook waar ze geen inhoudsevidentie is. Die evidentie doet ons de logische noodzakelijkheden aan de hand die in het denken steeds gelden, welke ook zijn inhoud mag zijn. Eerst wanneer men met KANT deze logische principes transcendentaal opvat, wordt de formele evidentie ook illusorisch en kan slechts feitelijk worden door een inhoudelijke determinatie. Dat precies ontkennen wij; vóór alle inhoudelijke determinatie, volstaat het denken reeds als act om evident te zijn. Op de vraag, wat ik, kijkende in de spiegel noodzakelijk moet zien, is het antwoord: een kijkende. Het is een andere vraag of die kijkende al dan niet narcistisch is, of hij zichzelf dan wel een andere moet bekijken om kijkende te zijn. Op de vraag, wat ik denkende, philosoferende, noodzakelijk denk, is er maar één antwoord: een denkende. Het is volstrekt noodzakelijk zich deze vraag op de allereerste plaats te stellen, zonder het denken, het philosoferen, reeds te voren aan een of andere inhoud te binden. Het „dat" als antwoord op dit „wat?" geeft niet de inhoud van het denken aan; het attesteert iets veel oorspronkelijkers, nl. een zuivere feitelijkheid: „de denkende" staat niet voor de inhoud van mijn denken, doch voor zijn act. De eerste en enige oorspronkelijke bepaling die het denken evident maakt is de analytische actsidentiteit van het in-zijnsverhouding-te-staan. En dit wordt door de hedendaagse wijsbegeerte vaak over het hoofd gezien: zij verwerpt de formele identiteit van de activiteit in het denken. Dit hebben wij hierboven reeds aangestipt als haar πρῶτον ψεῦδος. En als zij steeds weer van een inhoudsbepaald denken wil uitgaan, d.w.z. een denken dat zich vastklampt aan wat hem vreemd is en dat het bijgevolg arbitrair kiest, eindig-denken, niets-denken enz., dan is het juist omdat zij de oorspronkelijke activiteit legt in twijfel, vraag, angst e.d., allemaal houdingen die van constitutieve identiteit verstoken zijn.

Natuurlijk is het dan uit met de „Herrschaft der Logik innerhalb der Philosophie. Die Idee der ‚Logik' selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens" [6]). Doch met de heerschappij der logica gaat ook de idee der volledige philosophie verloren; zonder deze heerschappij moet het wankele denken, juist omdat het zich eigenlijk niet denken, doch slechts ver-denken kan, voor-ingenomen zijn door een bepaalde inhoud om innerlijke consistentie te hebben.

Tweevoudige intentionaliteit

Als de menselijke geest zich niet zó constitueert als verhouding tot het zijn, dat hij dit oorspronkelijk interioriseert zoals men een inhoud in zich opneemt, hoe doet hij het dan wel? Hoe is de existentie, het onontkomelijke, onmiddellijk evident „gedachte" zijn geconstrueerd om er aan te ontkomen het gevangene, in het denken geheel omslotene, verlorene zijn te worden? Wij antwoorden: reeds in zijn oorspronkelijke evidentie is het intentioneel

[6]) HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik,* blz. 22.

gestructureerd, omdat de act zelf waarin het zich constitueert, intentioneel is.

In de hedendaagse wijsbegeerte werd het intentioneel karakter van het bewustzijn op de voorgrond geplaatst door de phenomenologie, in reactie tegen het psychologisme, en later door het existentialisme in reactie tegen het intellectualisme. Ons bewustzijn, zo zeggen zij, is altijd bewustzijn van, ons denken, denken van. Dit is nochtans slechts een soort wederontdekking. HUSSERL maakt er trouwens geen geheim van, dat hij dit begrip ontleende aan BRENTANO, die het zelf had opgediept uit de Scholastiek.

S. THOMAS' leer is er van doordrongen. In zijn ontologie betekent intentionaliteit de gerichtheid van het zijn naar een hogere volmaaktheid; in zijn noëtiek en psychologie, de subject-transcenderende eigenschap van het bewustzijn [7]), die P. ROUSSELOT kenmerkt als een fundamentele hoedanigheid van het intellect, wanneer hij schrijft: „Contrairement à ceux qui voient dans l'intelligence une faculté essentiellement égoïste, Saint Thomas en fait la puissance essentiellement libératrice de la subjectivité, si l'on peut ainsi parler, la faculté de l'autre" [8]). Onbetwijfelbaar ligt deze idee, samen met die der abstractie, ten grondslag aan zijn psychologie. Daar zijn *verbum, conceptio, definitio, objectum, finis* functioneel bepaalde synoniemen van *intentio,* zodat men op de *intentio* mag toepassen wat hij o.m. schrijft over de *conceptio,* dat ze nl. *consideratur ut terminus actionis* [intellectus] *et quasi quoddam per ipsum constitutum* (*De pot.,* q. VIII, a. 1, in c.). De intentio behoort tot het intellect niet van buitenuit, doch als de vrucht van zijn activiteit: het intellect constitueert de intentio, is het vermogen van de intentiones. Hoezeer S. THOMAS echter intentionaliteit toeschrijft aan de geestesact als zodanig, en deze notie weet uit te buiten in zijn leer over de ken- en streefvermogens, toch blijft hij veelal bij een functioneel gebruik er van, zonder haar oorspronkelijke betekenis ex professo te verantwoorden of ook maar aan te geven [9]). Ons is het er juist om te doen deze oorspronkelijke betekenis in het licht te stellen. In welke zin moet intentionaliteit toegekend worden aan de enige act, waarin metaphysisch en psychisch bewustzijn samenvallen, en in welke zin wordt onze existentie intentioneel geheten?

In het kader van zijn antikantianisme en zijn theorie van de persoon heeft SCHELER grote nadruk gelegd op het zuivere actsmoment van ons geestesleven [10]). In de analyse van het *cogito* zou hij drie bestanddelen onderscheiden: 1. de inhoud, 2. het subject dat deze inhoud in ik-vorm denkt, 3. de denkact, het *cogitare.* Wij kunnen van deze drieledige structuur uitgaan om de intentionaliteit te belichten.

Een van de voornaamste ontdekkingen en steunpunten van de moderne

---

[7]) Cfr A. HAYEN, *L'Intentionnel dans la Philosophie de Saint Thomas,* Museum Lessianum, 1942, blz. 229.

[8]) *L'Intellectualisme de Saint Thomas,* 2e Edit., 1924, blz. 7. — In een nota verklaart hij: „subjectivité traduit ici l'individualité au sens thomiste".

[9]) Cfr DE FINANCE, *Etre et Agir,* blz. 72.

[10]) Cfr *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* blz. 388 vlg.

wijsbegeerte is de subjectgebondenheid van het denken. Zij is een cogito-philosophie. Men mag zonder overdrijving zeggen dat zij zich, sedert DESCARTES, ontwikkeld heeft in functie van deze subjectgebondenheid. Aan het subject beantwoordt echter het object: op deze correlatie heeft KANT het transcendentalisme gevestigd, dat er alles op aanlegt om het bewustzijn volledig te bepalen en een evidente structuur te geven vanuit deze tweevoudige gebondenheid. Nu wordt deze alleszins rampzalige oriëntering totaal noodlottig, wanneer door een schijnbaar onschuldige en zelfs verlichtende begripsverschuiving de subject-objectsverhouding beheerst wordt door de vorm-inhoudbetrekking. Men spreekt dan van denkinhouden, bewustzijnsinhouden. Maar dit is een uiterst bedrieglijke spatialisering van het bewustzijn. „Il n'y a pas de contenu de conscience" schrijft SARTRE, en hij is een perfecte thomist als hij dit, in toepassing op het *cogito*, nader toelicht: „si nous revenons dans un mouvement parfaitement cartésien, au ‚cogito' lui-même pour l'interroger sur son contenu, nous constatons, d'une part que toute conscience est conscience de quelque chose, ce qui signifie que l'objet n'est pas à titre de contenu dans la conscience, mais qu'il en est dehors à titre de visée intentionnelle" [11]). In de mate zijner evidentie kan het bewustzijn inderdaad geen inhoud hebben. Want het mag een inhoud nog zozeer informeren en omvatten, zolang hij inhoud blijft kan het hem slechts beknellen, niet doordringen: het mag hem op allerlei manieren hebben, het kan hem nooit zijn. Evident bewustzijn nu heeft niets, het is, onbelast, act.

Het volstaat dus niet tegen bepaalde vormen van intellectualisme en psychologisme te bevestigen dat ons bewustzijn steeds bewustzijn van iets is. Men moet deze uitdrukking nog begrijpen. Hierboven hebben wij er op gewezen dat het zijn voor het bewustzijn kan verschijnen als beschuldigde of als getuige. Hecht men het „iets" aan het bewustzijn als inhoud, dan staat het niet slechts grammaticaal, doch ook vitaal in de accusatief, als beklaagde van het subject, niet slechts als voorwerp, doch als verworpene, die alleen in zijn vonnis — in casu de begrippelijke constructie — gered wordt, maar dan vervreemd zowel van het denkend subject als van zichzelf. Doch men kan het „iets" ook als een genitief beschouwen, en hiermede geeft men grammaticaal de intentionele vitaliteit van het bewustzijn weer: de exercitie van ons bewustzijn is van dien aard dat het steeds eigen is met iets of iemand, en wel zó dat deze verhouding niet primair oppositioneel is.

De phenomenologie pleegt de intentionaliteit te beschrijven als het gericht-zijn op, de objectsbetrekkelijkheid van het bewustzijn. In zoverre ze de gelijkstelling van object en inhoud duidelijk afwijst — en dit ligt zeker in de bedoeling — kunnen wij deze beschrijving bijvallen. Oorspronkelijk bezit het bewustzijn zijn object niet bij wijze van inhoud, waarover het zich sluit; het is er mede verenigd op een geheel andere wijze. De denkact is niet vervullend of verzadigend; andersom hij staat open, hij is niet een gebogen zijn over, doch een gericht zijn op. En als men hem een object toewijst, dan

---

11) *Conscience de soi et connaissance de soi*, blz. 63 en 62.

draagt hij dit zonder er door bezwaard te worden, zijn vaart is er in zekere zin door getermineerd zonder gebroken te worden, *conceptio* [*intentio*] *est terminus actionis .... per ipsum constitutum.* Van de intentionaliteit als bewustzijnsopenheid getuigt BERGSON, wanneer hij schrijft: „La sensation n'a pas de raison d'être, ou c'est un commencement de liberté" [12]); en ook DILTHEY als hij van de geschiedschrijver vergt: „Verbindung der Selbstbesinnung mit einem grenzenlosen Bedürfnis sich fremden Dasein hinzugeben, sein eigenes selbst in diesem zu verlieren" [13]).

Doch hier blijkt reeds dat het gericht-zijn-op niet volstaat om de intentionaliteit te kenmerken: men kan inderdaad zijn vrijheid nemen ten ondergang, om zich te verliezen. En het is wel treffend hoe dit juist de vrijheid is welke sommige existentialisten toekennen aan het bewustzijn. Zouden zij dan een eenzijdig, onvolledig inzicht hebben in zijn intentionaliteit?

De phenomenologische beschrijving van de intentionaliteit is inderdaad ontoereikend. BINSWANGER geeft haar deficiëntie goed aan wanneer hij haar kenmerkt als een „einseitig konstituierende Intentionalität" [14]). Het ligt niet in onze bedoeling na te gaan of BINSWANGER's bewering juist is, dat BRENTANO's en zelfs HUSSERL's intentionaliteit gelegen is in een noëse - noëma verhouding, waarin alleen het noëma geconstitueerd wordt als object. Doch indien het waar is dat alleen het noëma geconstitueerd wordt, dan gaat de intentionaliteit slechts in één richting: zij is een t h e t i s c h e intentionaliteit. Poneert zij het noëma daarenboven slechts als object — en hoe kan het anders als zij zuiver thetisch is? — dan besluit hij ook terecht „bei ihm ‚vertritt' sozusagen die in Noema und Noese sich erschöpfende Intentionalität das Sein" [15]). HUSSERL vervalt in intellectualisme.

In de existentiële evidentie openbaart zich de intentionaliteit volstrekt niet als een eenzijdige gerichtheid naar het object, alsof zij niets anders was dan de objectsconstitutieve functie van het subject. Men moet zich hier het derde element herinneren dat SCHELER onderscheidde in het *cogito,* de denkact zelf, het *cogitare.* Juist de zuivere reële denkact is het die zich als intentionaliteit openbaart. Zij is geen qualiteit van het object noch van het subject: zij is de openheid, de gerichtheid van de act als zodanig. De phenomenologie heeft het goed gezien, deze act is objectgericht, doch het schijnt haar jammerlijk ontgaan te zijn dat hij evenzeer geëxerceerd wordt als subjectgerichtheid. Hij is niet alleen een cogitare *aliquid,* doch tevens een cogit-o, en juist zoals het aliquid een oneindigheid opent in de richting van het object, zo opent het ego een oneindigheid in de richting van het subject. Intentionaliteit is niets anders als de oneindige openheid, die het denken schept tussen subject en object; zij is een zich evenzeer subjectiverende als objectiverende act of zij is niets. Want hierin juist realiseert

---

[12]) *Essai sur les données immédiates de la conscience,* blz. 25.

[13]) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Ges. Schrifte,* VII, 1927, blz. 211.

[14]) *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* 1942, blz. 79.

[15]) *Ibid.,* blz. 635.

zich het „eigen zijn met", wanneer een act tevens onherleidbaarheid constitueert en eenheid.

Nu is het merkwaardig hoe deze phenomenologische schets volledig overeenstemt met de ontologie van het kennen bij S. THOMAS. Wij stippen slechts de hoofdpunten aan. Wanneer hij de ziel in staat stelt om door haar spiritualiteit enigszins alles te zijn, *esse quodammodo omnia* (*S. th.*, Ia, q. 14, a. 1, in c.), en het intellect bepaalt als het vermogen *quo est omnia fieri et quo est omnia facere* (*S. th.*, Ia, q. 79, a. 3, Contra est), dan fundeert hij de intentionele openheid van het bewustzijn: *Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem* (*S. th.*, Ia, q. 14, a. 1, in c.). Als objectsverhouding specificeert hij deze openheid nader als een *habere formam etiam rei alterius* (*ibid.*), en wel *reduplicative* buiten en boven zijn eigen vorm, wat precies beantwoordt aan wat wij phenomenologisch beschreven als het constitueren van onherleidbaarheid in de eenheid, niet inhoudelijk „eigen zijn met". Want beide termen, het kennend subject en het gekende object, treffen elkaar zonder voorrang op elkaar, in de onvervreemdbare eigenheid van hun act; zozeer geschiedt de kennis volgens de act van het kennend subject en de act van het object, dat *intellectum in actu est intellectus in actu* (*S. th.*, Ia, q. 85, a. 2, ad lam). Het is niets overdreven S. THOMAS' metaphysica te kenmerken als „une métaphysique de l'intentionnalité de l'être" [16]).

In een zeer suggestief artikel over *Intentionaliteit en Identiteit* [17]), schrijft D. M. DE PETTER, O.P.: „Alleen dan kan de intentionaliteit met betrekking tot het kennen een intelligiebele betekenis krijgen, wanneer men ze gaat opvatten in functie en als deficiëntie van een diepere hoedanigheid waarin uitsluitend de wezenlijk constitutieve grond van de kenact kan gezien worden". De beschrijving der intentionaliteit als een actieve, beiderzijds oneindige openheid tussen subject en object, doet inderdaad de vraag oprijzen of zij als zodanig een constituerende eigenschap van het bewustzijn, van het *cogitare* kan zijn. Want het openstellen van het subject en het openstellen van het object lijkt een eindeloos indetermineren, en bijgevolg een verwijderen en aliëneren te zijn van het ene ten opzichte van het andere. Is dit niet precies de intentionaliteit welke geëxerceerd wordt in het „oorspronkelijke vragen", de „constitutieve angst"? En als het bewustzijn essentieel angst en vragen is, wat blijft er ons dan nog anders te doen als subject en object in een dialectisch spel steeds weer voorlopig tegenover elkaar te situeren om hun angstwekkende aliënatie tegen te houden? Er is in de existentie noch waarheid noch zijn.

---

16) A. HAYEN, o.c., blz. 229. — Het is treffend hoe S. THOMAS bovengeciteerde teksten put uit het aristotelisch arsenaal. Wij vrezen dan ook dat A. HAYEN te veel schematiseert wanneer hij de abstractiegedachte bij S. THOMAS op ARISTOTELES doet teruggaan, de intentionaliteitsidee echter met AUGUSTINUS' invloed verbindt. Tenware men zou zeggen dat S. THOMAS ARISTOTELES met opzet geaugustiniseerd heeft. Dan heeft die er zich verbazend toe geleend.

17) *Tijdschrift voor Philosophie*, II, 1940, blz. 528.

Omdat wij hier een intentionaliteit hebben zonder identiteit zou Prof. DE PETTER zeggen. Inderdaad. Maar de denkact heeft zijn formele, niet inhoudelijk bepaalde identiteit, het *cogitare* is een analytische eenheid; zijn intentionele exercitie heft daar niets van op. Existentieel genomen manifesteert de intentionaliteit in geen geval de deficiëntie van deze oorspronkelijke identiteit en eenheid. Integendeel, zij behoort wezenlijk tot de volmaaktheid van die act. Doch men moet dezen niet statisch opvatten, want dan juist spant de intentionaliteit hem tot een openheid tussen twee termen, die de act beklemmen. In zijn existentiële, praesentiële evidentie is het *cogitare* echter evident zonder primair oppositioneel en dus statisch of thetisch te zijn, d.w.z. dat het zijn eenheid niet eerst vindt in de termen die de intentionaliteit poneert — daar ligt de deficiëntie —, doch in haar beiderzijdse beweging zelf. Intentionaliteit is niets anders dan geëxerceerde identiteit, en aangezien existentie actgegevene identiteit is, kunnen wij haar ook existentiële identiteit heten. Wel is het waar dat de deficiëntie van het denken altijd mede betrokken is in de voorstelling van de intentionaliteit, en daarom ook schrijven wij haar niet toe aan het volmaakte goddelijk denken, in zoverre wij het conceptueel voor de geest hebben. Wat de voorstelling betreft, vermindert de intentionaliteit in de mate dat de volmaaktheid van het denken stijgt: hoe volmaakter het denken dat wij ons willen voorstellen, hoe minder wij het ons als intentioneel kunnen voorstellen. Existentieel echter groeit zij met de volmaaktheid. Gods denken is gans intentioneel omdat het zuivere act is, dat in zijn exercitie noch subject noch object poneert, doch uit zichzelf oneindige openheid schept. Want de identiteit als act is niet een zich op zichzelf sluitende reflexiviteit, doch een onbelemmerde intentionaliteit, waarin zij zich opent en eigenheid schept met alle zijn. Is dit niet precies wat S. THOMAS leert na ARISTOTELES, dat nl. alle bewustzijn en alle kennen bestaat in ontmoeting en samenvallen van act met act? Wat kan daar anders uit resulteren als een zuivere actsverruiming? En indien wij omwille hiervan een zekere aliënatie zouden aanbrengen in het bewustzijn als zodanig om het te bepalen „une sorte de décompression d'être", „un manque d'être" [18]), dan zouden wij ongetwijfeld reeds mede met de verbeelding philosoferen veeleer dan σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ.

Zal men hieruit besluiten dat ons bewustzijn niet een zekere afstandigheid en inadaequatie meebrengt tot in de existentiële actsevidentie toe? Utinam. Dan zou de philosophie, als bezinningsdiscipline, gelukkig overbodig zijn. Zo intuïtief is onze geestelijke activiteit eigenlijk niet. Ons denken ver-denkt zich in elke act. Echter niet omdat het intentioneel is, doch omdat het steeds inhoudelijk bezwaard wordt, geraakt ook de intentionaliteit beklemd tussen zijn termen, subject en object. Juist zoals deze termen de inadaequatie van het denken aan het licht brengen, getuigen zij van dit „tekortschieten" der intentionele gerichtheid. Zodat wij dan toch weer het besluit van Prof. DE PETTER,

---

[18]) SARTRE, a.c., blz. 69.

zij het in enigszins gewijzigd perspectief tot het onze kunnen maken: „Aldus betekent de intentionaliteit voor de eindige kenact een dubbele transcendentie. Een transcendentie naar exterioriteit met betrekking tot het gekende object, en een transcendentie naar interioriteit met betrekking tot het kennend subject" [19]). Waarbij de essentiële functie van de intentionaliteit evenwel hierin gelegen is, dat zij deze beiderzijdse transcendentie, principieel zonder voorbehoud, in ons bereik stelt: zij poneert haar in de mate dat zij haar overwint.

En hieruit blijkt thans ook welke taak is weggelegd voor de wijsgerige bezinning ten overstaan van onze intentionele existentie, als oorspronkelijke zijnsevidentie. Zij heeft slechts de structuur te ontdekken van een intentionaliteit, die zich bevrijdt in de verovering der transcendentie. Maar in de twee richtingen dan. Over de structuur van de objectiverende, juister gezegd de object-verwinnende intentionaliteit bevat de scholastieke traditie een onvergelijkelijke schat van gegevens in haar psychologie. Zij weet wat het betekent te existeren in het object, eigen te zijn met en zich te transcenderen in wat wij de natuur heten. Over beide a. *cogitare*, b. *cogitare aliquid*, denken en iets-denken, heeft zij diepe perspectieven geopend. Doch daar blijft nog het *cogit-o*, het denken dat zich als subjectverwinnende intentionaliteit exerceert, en hieraan is de scholastieke traditie eigenlijk voorbijgaan. Zij is nooit een eigenlijke *cogit-o*-philosophie geweest. Die van DESCARTES en zelfs van HUSSERL trouwens evenmin. Met dit verschil dat de scholastieke traditie, een aanvulling in dezen toelaat, waar andere moderne philosophieën ze uitsluiten.

Het phenomenologische en ontologische onderzoek naar de structuur van het onobjectiveerbaar denken, de ontginning, de ontmaskering zo men wil, van de subjectiverende (in stricte eenheid met de objectiverende) intentionaliteit is de grote taak waar wij voor staan. Niet alleen zal zij een nieuwe dimensie geven aan de psychologie door de vestiging van de persoonlijkheidsphilosophie, door de verheldering van de steeds nog mishandelde affectiviteit, doch zij en zij alleen zal waar inzicht brengen in het sociaal en historisch bestaan, zowel als in de eeuwige bestemming van de mens.

Leuven E. VANDENBUSSCHE

SOMMAIRE

Nous intitulons *Existence intentionnelle* ces quelques prolégomènes à l'Anthropologie philosophique.

I. Toute démarche de l'esprit est une prise de position qui doit nous livrer un point de vue sur l'être en même temps qu'un point de départ. La position dans laquelle nous nous installons c'est l'existence, c.a.d. l'être en tant qu'il s'éclaire et se révèle par l'intérieur. Ce que nous livre la simple présence d'esprit, voilà l'existence dans l'acceptation la plus originale du terme. Ceci n'est pas la position idéaliste, car la présence étant immédiate, elle exclue

[19]) *a.c.*, blz. 550.

toute priorité tant de la conscience par rapport à l'être que de l'être par rapport à la conscience. L'admission de pareille priorité constitue un dogmatisme fatal. Aussi faut-il s'abstenir de préciser initialement ce que l'on entend par être et par conscience. Ce serait encore du dogmatisme. C'est par et dans l'exercice même du principe d'identité, par et dans l'acte philosophique que doit se révéler le sens de ces termes.

II. Cette conscience et connaissance présentielle, qui pour beaucoup de philosophes contemporains sert de base à leur anthropologie n'est pas inconnue à S. THOMAS : *sufficit ipsa mentis praesentia ...., et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam.* Quelle est sa nature ? Elle est dynamique, elle nous livre non pas l'être en état, mais en acte, sans toutefois nous le livrer comme objet. Si KANT ne l'a pas vu — l'esprit présent à lui-même n'étant pour lui que forme pure et ne se faisant acte d'être que dans l'objet —, S. THOMAS s'en est parfaitement rendu compte : *ad primam cognitionem de anima habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam.* Quel est cet acte qui révèle l'existence dans son évidence originelle ? Le *cogito*. Mais il faut éviter ici d'en exagérer la pureté, le caractère formel et de nécessité d'une part, la concrétion, la facticité, la temporalité, le caractère de phénomène de l'autre. Ni intellectualisme, ni empirisme métaphysique. Il faut comprendre le *cogito* en tant qu'unissant ces deux aspects de nécessité et de facticité, comme fait absolument pur et exercice d'identité inéluctable, avant même qu'aucun contenu ne lui soit donné. A ce niveau il n'est pas encore différencié en connaître, vouloir, affectivité ; il est l'acte spirituel dans son exercice le plus simple et en même temps le plus riche.

III. Si le *cogito* d'une part n'est pas vide et purement formel, si d'autre part son exercice ne requiert pas de contenu pour qu'il s'éclaire par l'intérieur comme existence, on se voit posé devant le problème de la structure de son exercice originel. Cette structure est l'*intentionnalité :* la pensée est intentionnelle de même que l'existence qui s'éclaire, sans médiation aucune, dans son exercice.

Cette notion, que la phénoménologie a portée de nouveau à l' avant plan, joue un rôle important dans la philosophie d'ARISTOTE et de S. THOMAS. A y regarder de plus près, il appert cependant qu'elle est appelée à jouer un rôle beaucoup plus considérable encore.

La pensée en effet est toujous pensé DE, de même que la conscience est conscience DE, l' existence, existence DE. A la noèsis correspond le noèma, au cogito le cogitatum. La relation entre ces termes n'est pas celle d'acte à contenu. La phénoménologie l'a bien montré. Mais elle a encore trop souvent pris le noèma pour l'objet de la pensée. Erreur fatale. Le corrélatif de l'acte de penser n'est pas un objet, grammaticalement un accusatif, vitalement un accusé ; c'est un intentionnel, grammaticalement un génitif, vitalement une appartenance. Notre pensée est telle que son exercice constitue toujours une appartenance — een eigen zijn met — c.a.d. une relation à l'autre dont le caractère fondamental est la communion et non l'opposition. Elle est dilatation. A remarquer que l'intentionnalité n'est pas le coefficient d'imper-

fection de la connaissance. Au contraire elle est sa perfection même. La dilatation ne doit pas s'entendre dans le sens d'une „décompression d'être" (SARTRE); elle n'est que l'exercice de l'identité analytique de la pensée.

Cette dilatation, l'exercice de la pensée l'opère sans doute du côté du cogitatum en le transcendant sans cesse, empêchant ainsi la pensée de se fixer jamais dans un objet où elle reste fatalement étrangère à elle même, mais — et on ne l'a pas suffisamment apperçu — elle s'opère également du côté du cogito. C'est qu'en effet celui-ci n'est pas le cogitare, l'acte pur de penser, il n'en constitue que l'exercice par un sujet, donc imparfait et voilé. Et c'est pourquoi la pensée s'exerce non pas seulement comme appartenance infinie à l'objet, mais également comme appartenance infinie au sujet, à la personne. C'est ce que nous appelons son intentionnalité subjectivante, qui accompagne son intentionnalité objectivante, tout en lui donnant son sens.

La grande tâche réservée à l'anthropologie contemporaine est l'étude de cette intentionnalité subjectivante. A elle de nous livrer la clef de notre existence historique, sociale et naturellement théologique.

DE PROBLEEMSTELLING DER VERHOUDING TUSSEN PHILOSOPHIE EN CHRISTELIJKE MYSTIEK

In een vorige bijdrage hebben we aangetoond hoe de mystiek in de natuurlijke evolutie van het menselijk leven een plaats inneemt, die zich duidelijk laat beschrijven [1]). Hierdoor staat voor de philosoof de mogelijkheid open deze ervaring te benaderen en een poging te wagen in dit levensgebied dieper door te dringen. Een algemene vraag dringt zich onmiddellijk op: welke is de meta-empirische grondslag van deze specifieke levensontplooiing, met andere woorden, welke zijn de metaphysische voorwaarden die zulke levensphysionomie mogelijk maken? Meer concreet gezien kan deze vraag op twee verschillende wijzen gesteld worden. Vooreerst: wanneer de mystici immer spreken over God en het bovennatuurlijke, kunnen we dan niet, op grond van dit zeer bijzondere en menselijk-bewonderenswaardige levensbeeld, de waarheid van hun getuigenis aantonen? Ons antwoord op de zo gestelde vraag zal negatief moeten zijn: noch van het standpunt der actuele Godservaring, noch van dat der habituele Gods-inwerking kan de mystieke levenshouding, op zichzelf beschouwd, ons de wijsgerige zekerheid schenken van Gods bestaan of van een bovennatuurlijke orde. Na die eerste ontkenning kunnen we ons, meer bescheiden, afvragen of deze rijke ervaring geen nieuw licht kan werpen op de reeds bestaande wijsgerige problematiek, zodat daardoor meteen de metaphysische grondslag der mystiek zal duidelijk worden? Hier menen we enige concrete mogelijkheden te kunnen formuleren.

De mystieke terminologie

Wanneer de mystici hun Godservaring beschrijven blijkt het overduidelijk dat ze dit doen in een terminologie, welke totaal afhankelijk is van milieu en tijdsfactoren, van hun persoonlijke godsdienstige vorming. Dit geldt voor alle mystici, ook de niet-christelijke. Daarbij staat vast dat deze mensen, subjectief genomen, nooit hebben bedoeld een wetenschappelijke verantwoording te geven van hun ervaring, maar alleen een beschrijving voor hun geloofsgenoten. De onaanvechtbaarheid van de godsdienstige waarheden stond voor hen vast; daarvan bezaten ze de *geloofszekerheid*. In de ontwikkeling van hun godsdienstig leven overweldigt deze ervaring hen als een geheel nieuwe, onbekende belevenis; ze zijn zich bewust deze niet persoonlijk te kunnen veroorzaken. Wat is nu meer logisch dan dat deze mensen, die met een boven-wetenschappelijke oprechtheid hun godsdienst, als de hoogste waarde in hun bestaan beleven, deze buitengewone ervaringen bezien en beschrijven als een natuurlijk niet te verklaren ingrijpen van God zelf? Het is dan ook

[1]) Cfr. Bijdragen, 1951, Dl XII, p. 1-23.

duidelijk dat, wijsgerig gesproken, hun verwoording volledig neutraal staat tegenover de ontologische grond van hun ervaring.

Deze voorafgaande bemerking over de mystieke terminologie kon misschien overbodig lijken. We achtten het toch noodzakelijk er de aandacht op te vestigen, omdat we meermalen opgemerkt hebben hoe „verdedigers" der mystiek een bepaalde apriori-waarde schijnen te hechten aan de mystieke uitdrukkingen. Wanneer H. BERGSON in zijn *Les deux sources de la morale et de la religion* [2]) de mystieke ervaring heeft beschreven als de hoogste verwezenlijking van de levensstroom, als een van de grote „lignes de faits", verbergt hij toch zijn mening niet dat hij meer waarde hecht aan hun getuigenis dan aan logisch wijsgerige bewijzen van Gods bestaan en natuur. Zijn hele mystieke Godsbewijs berust tenslotte op dit gezagsargument omdat hij, met zijn intuïtieve methode, God als oorsprong en doel van de „élan vital" alleen kan bevestigen in zover hij in zich de echo ervaart van wat de grote mystici beleven; die beleefde werkelijkheid echter wordt grotendeels geïnterpreteerd op de leest der mystieke terminologie. Ook bij P. MARÉCHAL is dit gevaar, onzes inziens, niet denkbeeldig [3]). Bezorgd als hij is om getrouw bij de ervaring te blijven, vervalt hij o.i. in een zekere dubbelzinnigheid in wat hij noemt „les données d'observation immédiate fournies par les mystiques" [4]). Hij steunt overdreven, menen we, op de woordelijke getuigenis der mystici als ervaringsgegeven. We aanvaarden dat de beschrijving der mystici de voornaamste bron van inlichtingen is over de mystieke ervaring, en ook nog dat die teksten moeten erkend worden „comme l'expression, non pas d'une *interprétation* évidente, mais d'un *fait* directement expérimenté" [5]). Maar voor een niet-mysticus betekent dit niet dat hij nu maar moet aanvaarden al wat de mystici ons meedelen, maar alleen dat hij hun beschrijving moet trachten te begrijpen in het kader der levenservaringen die voor hem bereikbaar zijn. Slechts in zover de teksten ons daarin helpen kunnen, hebben ze een wetenschappelijke betekenis. Zo men verder gaat wordt elke wijsgerige verklaring onmogelijk, omdat de persoonlijke verantwoording dan de weg wordt afgesneden. De christelijke mystici mogen duizendmaal herhalen dat ze de persoonlijke God ontmoeten, en de mystici van het Oosten dat ze verzinken in een monistisch „Al"; die uitdrukkingen als zodanig kunnen ons niet verzekeren wat er nu feitelijk in het psychisch leven van deze mensen omgaat. Bij G. RABEAU komt dit te ver gaand crediet schenken aan de mystieke terminologie nog duidelijker naar voren [6]). Hij doet een lofwaardige poging om aan te tonen dat de inhoud der mystieke ervaring noodzakelijk origineel is en bijgevolg onherleidbaar tot andere waarneembare levensvormen. Maar verantwoordt dit feit voldoende de gevolgtrekking dat alleen de God der mystici deze levensontplooiing waarborgen kan? Hier weer geldt

---

2) Parijs, 1932, p. 257 sq.

3) *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Brugge, 1924.

4) *Op. cit.*, p. 171.

5) Ibid.

6) *L'expérience mystique et la preuvre de l'existence de Dieu.* — Revue thomiste, 1933, T. XXXVIII, p. 453-465.

dezelfde opmerking : die teksten hebben voor de psycholoog of de philosoof slechts wetenschappelijke waarde voor zover ze hem helpen kunnen de mystieke ervaring in het algemeen menselijk levenskader haar specifieke plaats te wijzen [7]).

De wijsgerige waarde der beschrijvende analyse

Maar toch, ook al biedt de vertolking der mystici ons geen controleerbare zekerheid, het feit van een bijzondere en gelijksoortige ervaring blijft bestaan. Deze veronachtzamen zou getuigen van een onstentenis aan wetenschappelijke ernst : de feiten immers, zoals ze zich voordoen, moeten door de wetenschap worden geëerbiedigd. De mystieke ervaring dringt zich aan onze aandacht op als een zeer karakteristieke gebeurtenis in het menselijk leven, als een „mystère de la Présence" [8]). Hoe kunnen we dat mysterie ontsluieren ?

Te lang, menen we, is men blijven stilstaan bij het bestuderen van de actuele Godsintuïtie, abstractie gemaakt van haar wezenlijke verbondenheid met het totale leven. Daardoor werd men gedreven tot twee uitersten : ofwel ging men de volledige interpretatie der mystici als de enig mogelijke verklaring voorhouden, ofwel bleef men koppig, en in dit te artificieel perspectief wel enigermate terecht, volhouden dat de beschijvingen der mystici evenmin geloofwaardig zijn als de vertelsels van gelijk welk individu. LEUBA heeft dit laatste categorisch als volgt geformuleerd :

> Ce que James entend dire, c'est que l'expérience mystique poursuit ou atteint une union de l'individu avec quelqu'un ou quelque chose d'autre. Or, c'est là une interprétation parfaitement arbitraire de l'expérience immédiate, au même titre que l'affirmation du dévot de l'Armée du Salut, lorsqu'il vient nous dire qu'il a rencontré le Christ face à face. En l'un et l'autre cas, il est indispensable que la vérité de l'expérience „immédiate" qu'on allègue soit éprouvée à la lumière des critères de la certitude scientifique, car la vertu „perceptuelle" de son expérience n'autorise pas plus le mystique à lui accorder sa confiance, que l'absence de certaines sensations organiques n'autorise le malade de l'asile à croire que son médecin lui a vidé le corps de ses entrailles [9]).

Maar ook als bepaalde levensvorm, op zichzelf beschouwd, kan de beschrijving der mystiek aan de philosoof geen voldoende verklaring schenken. Er staan hier wel groter mogelijkheden open. Deze levenstoestand is, voor de man der wetenschap, rechtstreeks ervaarbaar als een historisch-psychologisch feit. Maar welke ontologische structuur onderstelt deze evolutie van het leven ? Ook hier kan een loutere beschrijving geen afdoend antwoord geven.

Vooreerst is de phenomenologie niet gerechtigd de mogelijkheid van een

---

7) Niemand zal veronderstellen dat we, met die ene bemerking, de belangrijke studies van deze schrijvers voldoende beoordeeld achten. Het is onmogelijk in dit artikel een genuanceerde bespreking in te lassen. Wie de werken van BERGSON en P. MARÉCHAL kent zal kunnen oordelen in hoever we er in geslaagd zijn dit probleem, van wijsgerige standpunt, iets nauwkeuriger te hebben omschreven.

8) DANIEL-ROPS, *Où passent les anges*, Brussel, 1942, p. 163.

9) *Psychologie du mysticisme religieux*, Parijs, 1925, p. 462.

objectieve transcendentie-term apriori te loochenen. Want het is niet voldoende in de immanentie van het leven een transcendentie-eis als wezensprincipe geactueerd te weten om elke extrinsieke objectivering van het transcendente te veroordelen als een superstructuur. Psychologisch beschouwd is het menselijk leven gestructureerd als een noodzakelijk zich-overschrijden; de transcendentie is bijgevolg een *immanent* wezenselement van het natuurlijk leven. Maar sluit zulks in dat het menselijk bestaan daarom in zijn diepste wortel zelf-genoegzaam is? Een niet verder gemotiveerde bevestiging op die vraag zou gelijk staan, menen we, met een theoretische stellingname die verder reikt dan een wetenschappelijke experiëntie en beschrijving. Om het met een woordspeling uit te drukken: *onverzadigd* streven is niet hetzelfde als *onverzadigbaar* streven; dit wil zeggen: het feit dat de menselijke handeling essentiëel en noodzakelijk verder reikhalst dan haar actuatie, beduidt niet dat er geen extrinsieke verzadigingsterm voor haar streving bestaat. Dat de positieve wetenschap geen bepaalde uitspraak wil doen is redelijk, maar dan mag die afzijdige houding alleen ingegeven worden door de trouw aan haar eigen methodiek, en bijgevolg geen „verboden doorgang" stellen aan andere methodes en vooral geen afwijzing insluiten van andere levenswaarden dan een immanente evolutie-wet. Maar welke zin moet aan die transcendentie-eis, grondslag der menselijke activiteit en der gehele levensevolutie, worden gehecht? Dringt dit phenomeen, wanneer we het in zijn loutere verschijningsvorm benaderen, een *bepaalde* concrete betekenis op? We menen van niet: de phenomenologie laat meerdere mogelijkheden open. Allen kunnen geklasseerd worden onder een dubbel hoofd:

1. Een theïstische verklaring die een radicale transcendentie aanvaardt. De godsdienst-praktijk, als levensaspiratie gezien, zou maar zin hebben voor zover er een Wezen bestond, boven alle eindige voorwaarden uitstijgend, dat de natuurlijk-onverzadigde streving naar zelfvervolmaking verzadigen kan. Het menselijk bestaan, zoals het bij de mystici wordt gerealiseerd, eist het bestaan van een transcendente God; zonder deze vooropstelling kan noch hun ervaring noch hun heldhaftige levenspraktijk worden verklaard.

Het is vanzelfsprekend dat deze hypothese de mystiek zinrijk verklaart. Voor de mystici zelf is het de enig mogelijke interpretatie van hun ervaring. God treedt hen tegemoet en Hij alleen schenkt hun het licht en de kracht om hun leven uit te bouwen op een manier die het alledaagse levensinzicht zo onbegrijpelijk-roekeloos te boven gaat. Zelfs de pantheïstische interpretatie van de mystieke ervaring stelt geen onoverkomelijke hinderpaal voor het aanvaarden van een transcendente God. De pantheïstisch georiënteerde mystici bedoelen tenslotte alleen de overgave van hun persoonlijkheid aan het oneindig grotere dan zij te beklemtonen; nooit kwam het in hen op dat God slechts door hun ervaring tot stand zou komen. Dus kan het best aanvaard worden dat zij de waarheid van hun persoonlijke ervaring niet tot in haar fijnste nuancering hebben gevat, maar één aspect zo sterk hebben ondergaan dat ze de volle werkelijkheid niet vermoedden.

Nergens echter vinden we in de objectieve beschrijving van de mystiek een criterium waardoor zo'n interpretatie zich opdringt. De mystiek, als psycho-

logische belevenis op zichzelf bezien, kan ook passen in andere theoretische kaders.

2. In een monistisch systeem wordt die psychologische beschrijving niet zinloos. Het karakteristiek verschilpunt met de vorige hypothese ligt dan hierin dat de transcendente term niet absoluut onderscheiden is van de mens zelf. Monisme sluit niet noodzakelijk de erkenning van geestelijke waarden uit; het negeert alleen dat buiten de zijnsorde, waarin de mens zich als denkend wezen gelden doet, een verklaringsgrond moet aanvaard worden. Het is er ons niet om te doen hier de verschillende vormen van monisme te beschrijven, noch minder nu reeds te onderzoeken in hoever ze wijsgerig te verantwoorden zijn. We beweren alleen dat, in de vooropstelling van een monistische wereldbeschouwing, de mystieke ervaring zoals ze in een onmiddellijke beschrijving voorkomt, als zinhebbend kan behouden blijven.

Een monisme dat de geestelijke waarden erkent zal in die groeiende streving naar zelfverloochening en liefde-beoefening de stijgende zelfbevestiging erkennen van de Geest. Deze menselijke realisatie zou dan aantonen hoe de evolutie van het universum een hiërarchisch proces behelst dat, voor zover we het kunnen volgen in de menselijke natuur als hoogste ontwikkelingstrap van het heelal, ons wijst naar een immanente dialectiek van de wereldgeest, die zich immer in volmaaktere vormen bevestigt. Laat het nu zijn dat die Geest ofwel apriori, maar onbewust voor de menselijke reflexie, zou aanwezig zijn in het universum als de motor der ontwikkeling, ofwel dat hij slechts tot hoogste bewustwording groeit door die zijnsevolutie heen. In beide gevallen blijft de mystieke levensontplooiing een reële en betekenisvolle factor van dit wereldproces.

We durven zelfs nog een stap verder gaan en beweren dat een naturalistisch-materialistisch getint monisme de phenomenologie der mystieke ervaring eveneens kan bewaren; haar conceptuele uitdrukking in psychologische terminologie zou slechts de wetmatigheid van een mechanisch wereldverloop vertolken.

In al die wijsgerige perspectieven behoudt de mystieke ervaring haar phenomenologische waarde; de mystiek blijft de ontdekking van een oorspronkelijke levenspotentialiteit welke wordt uitgebouwd in een menselijk bewonderenswaardige activiteit. Dit phenomenaal aspect echter heeft maar *wezenlijke* betekenis voor zover de geopteerde wereldbeschouwing zelf een betekenis toekent aan het menselijk bestaan in het universum. Het is niet de opvatting van het gezond verstand, noch de voorschriften en inzichten van een traditionele moraal-praktijk, noch de beschrijving van afzonderlijke levensvormen, die een voldoende criterium bieden om definitief te oordelen welk der wijsgerige systemen het „ware" is.

Het zou van de andere kant getuigen van een onvoldoende aandacht voor de concrete werkelijkheid, de levenswaarde van de mystieke ervaring als nutteloos en zonder betekenis te beschouwen voor een wijsgerig onderzoek. Het feit dat de mystiek een levenstoestand realiseert die zeer grote betekenis heeft voor het individu en de gemeenschap, omdat zij de hoogst mogelijke verwezenlijking insluit van de morele waarden welke in alle gemeenschappen

als fundamenteel worden erkend, wijst toch in een zekere richting. Wanneer we nagaan hoe de begrippen „liefde", „eerbied voor de persoonlijkheid", „rechtvaardigheid", „onthechting" en dergelijke aan de grond liggen van het persoonlijk levensgeluk en van elke sociale orde, wanneer we zien hoe bijzondere individuen door de geharmonieerde beoefening dezer activiteitsvormen een levenswijsheid in daden uitbouwen, rijst onwillekeurig een twijfel aangaande bepaalde wereldbeschouwingen op die, om een logisch-theoretische zelfgenoegzaamheid, deze levenspraktijk, zoals alle ethische waarden, menen te moeten herleiden tot een wereld van atomen- en cellenevolutie. Is het menselijk bestaan dan zulk een grap dat slechts enkele laboratoria- en kamergeleerden de wezenlijke toedracht der zaken zouden inzien, terwijl alle anderen, hoe heldhaftig groots ze zich ook gedragen, tenslotte als grote naievelingen in de waan leven de waarheid te bezitten en in de grond niets anders verrichten dan hun taak vervullen als schakel in een blind raderwerk? De mysticus als volledigste en schoonste verwezenlijking van een geestelijk-ethische wereldbeschouwing, volgens wier principes bovendien practisch alle andere wereldorganisaties worden ingericht of althans opgevat, schijnt wel de sterkste ontkenning van elke materialistische wereldverklaring daadwerkelijk te beleven. Bovendien een blijvend probleem ontzenuwt alle louter materialistische verklaring van de mystieke ervaring: die twee uitersten, namelijk persoonlijke zelfvervolmaking slechts gerealiseerd in de grootste zelfverloochening, te synthetiseren zonder een objectieve term. Met andere woorden, hoe kan men verantwoorden dat de transcendentie-eis als kern van onze levensontwikkeling slechts een fictie zou zijn van onze reflexie; dat, wat we beschrijven als de streving naar het immer overschrijden van onze individuele mogelijkheden, niets meer zou zijn dan een factor in de gesloten kringloop der mechanische wereldevolutie. Psychologisch lijkt dit reeds onwaarschijnlijk. De mens beschrijven als een wezen dat essentieel zijn zelfontwikkeling najaagt zonder ze ooit werkelijk te kunnen bereiken is in die mate onvolledig dat zulke beschrijving alleen oog heeft voor de contingentie van het tijdelijk-waarneembare, en deze contingentie dus verabsoluteert. Daarbij de feitelijke activiteit van de mens dringt zulke stellingname niet op. Zulks bevestigen betekent de omkering van de verhoudingen: het gegeven is mijn contingente activiteit, die een absoluutheidsdrang *is*. Dus mijn activiteit kan maar begrepen worden door de betekenis van die inherente absoluutheid te achterhalen; het heeft geen zin die absoluutheid te negeren op grond van de eenzijdig beschouwde gedraging. Met andere woorden: indien men die absoluutheid wil bestempelen als een logische superstructuur der feitelijke handelingen, kent men een bepaalde betekenis toe aan de menselijke activiteit — in dit geval een mechanische zelfgenoegzaamheid — die in geen geval besloten ligt in de phenomenologie zelf, maar wijsgerig verantwoord moet worden.

Ook al kan ze een voorkeur doen gelden, voldoende is die beschrijving der mystiek nochtans niet om een wijsgerige zekerheid op te dringen.

Vooreerst zeker niet voor het alternatief: theïsme of geestelijk georiënteerd monisme. De enige grondslag die de phenomenale gedragsstructuur

van de mystiek als absoluut zeker affirmeert is de transcendentie-eis zoals we hem vroeger beschreven. Ook in een monisme dat de geestelijke waarden erkent past zulk een levensproces van zelf-overschrijding.

Maar zelfs voor het alternatief van theïsme of materialisme kan die phenomenologie geen absoluut geldende uitspraak doen. Ook in de stoffelijke wereldevolutie overschrijdt elk krachtveld zichzelf voortdurend door zijn eeuwige causaliteitsafhankelijkheid van alle omliggende velden. Indien de mens een mechanisme is — en dat is hij wezenlijk, althans in zekere mate — ligt hij opgeslorpt in de kringloop van stoffelijke energie-ontwikkeling. Het fundament, waarop de zo genuanceerde physionomie der mystiek is opgetrokken, blijft ook hier in zijn kern bewaard, en is dus, als phenomeen, niet in tegenspraak met deze wereldbeschouwing.

De beschrijving der mystieke ervaring laat bijgevolg alle metaphysische vragen open. De mystiek is een gestructureerde levensmanifestatie die een nieuw aspect van het metaphysisch probleem in het licht stelt ; ze is een grote levenstoestand, een zeer persoonlijke stellingname tegenover het bestaan in de wereld. Maar bezit die levensontwikkeling een louter immanente betekenis of vereist ze een aan het wereldgeheel transcendent principe ? Hoe is het mogelijk een bewuste uitspraak te doen over dit laatste verklaringsprincipe ? Dat zijn vragen die de mystiek inhoudt, maar door de psychologisch-beschrijvende studie niet kunnen worden opgelost ; deze bezit geen criteria die de transphenomenale of metaphysische grondslag van een levenstoestand kan bereiken. Hoe diep analyserend ze haar gegeven ook doorzien kan, ze blijft beperkt tot een particuliere zijnswijze. Zij bezit niet het transcendenteel vermogen om de universele samenhang der dingen en daardoor hun diepere eenheidsgrond te ontdekken.

De metaphysische vraag

Alleen de metaphysica tracht bewust alle particuliere zijnsgegevens, hoe verscheiden ook voor het dagelijks of wetenschappelijk denken, door de allesomvademende kracht van de geest tot eenheid te synthetiseren ; op die grond wil ze de juiste verhouding der zijnden bepalen, waardoor ze de eigen wezensbetekenis der gegevens benadert. De verklaring der zijnden immers kan niet bereikt worden door een afzonderlijke studie der gegevens alleen ; ook hun noodzakelijke verbondenheid met heel de werkelijkheid bepaalt mede hun individuele natuur. De taak der metaphysica bestaat hierin : alle concrete zijnswaarden in hun diepste grond te doorpeilen in het licht van een universele zijnssynthese.

Alvorens deze bepaling in haar practische toepassing te ontleden is het toch nuttig de noodzakelijkheid van dit dubbel kenmerk te onderlijnen. We wezen er vroeger op hoe de hedendaagse wijsbegeerte terecht wil terugkeren naar het concrete gegeven, en in eerste aanleg dan vooral naar het voor onze reflexie meest concrete van alle zijnden : de menselijke persoonlijkheid. Zij is het bevoorrechte voorwerp waar alle antagonistische elementen, universaliteit-concreetheid en subjectiviteit-objectiviteit, tot verzoening komen in de

bewustwording van het eigen bestaan. BERGSON beklemtoonde dit scherp en heel de existentialistische philosophie na hem. De mens ervaart zich onmiddellijk als een concrete objectieve aanwezigheid in de universaliteit van een rijk genuanceerde zijnsorde die hem, door ontelbare verhoudingen, mede bepaalt tot wat hij is. Mijn persoonlijke subjectiviteit is het centrum der intelligibiliteit van alle zijn; langs mijn eindigheid zelf betreed ik de wereld buiten mij, betrek ik haar in mijn bestaan en ontdek ik meteen de waarheid der dingen. In de erkenning van wat ikzelf ben als relatief tot het andere, hetwelk ik maar in zijn wezensverhouding tot mij kan benaderen, bevestig ik de enig mogelijke zijns-objectiviteit. Of, om deze waarheid in een paradoxaal klinkende formule van L. LAVELLE voor te stellen: „La seule objectivité vraie est celle de ma propre subjectivité" [10]).

Vandaar dat uiteindelijk elke vraag naar het wezen der dingen wordt herleid tot de vraag naar de betekenis van mijn menselijk bestaan. „Wat ben ik?", deze vraag is de metaphysica zelf! De degelijkheid van het wijsgerig onderzoek zal bijgevolg afhangen van de ernst waarmee dit gegeven zal worden doorpeild en ontleed, want uit deze analyse moet de laatste verklaring van het universum worden opgespoord. Daardoor wordt de philosoof voor een drievoudige opgave gesteld, die steeds moet hernomen en wederkerig aangevuld worden: zijn metaphysische vraagstelling moet wortelen in de *aandacht* voor zijn geïntuïtioneerd bestaan-in-de-wereld, ze moet uitgroeien in een *bezinning* op dit leven en uitbloeien in de geleidelijke ontsluiering van de *zin* zijner existentie.

Bij een eerste beschouwing komt ons bestaan ons voor als een zich doorkruisen van psychische en organische gedragingen, allen gegroeid uit de onontkoombare verbondenheid van mens en dingen. Die verhoudingen van mijn innerlijke wereld worden gekleurd door mijn subjectiviteit, zodat mijn persoonlijkheid zelf wordt opgebouwd in de lijn van haar actuele handeling; ik ben slechts wat ik doe. Al mijn belevenissen ontvangen hun levensgehalte uit de bron mijner persoonlijke autonomie; maar bevrucht door hun contact met de buitenwereld, hervormen en verrijken ze deze bron waarmee ze één zijn. Alle gebeurtenissen worden getint door mijn subjectieve ontvankelijkheid: een dier zien lijden is het overplaatsen van eigen organische gevoeligheid in een krachtveld van de buitenwereld; de ontmoeting met een verminkte evenmens schept een psychische ontroering geheel verschillend en momenteel veel aangrijpender dan die welke de getroffene zelf habitueel beleeft. De hele uiterlijke wereld wordt in ons beleefd volgens een persoonlijk individuele gesteltenis.

Maar wat is dan die wereld van mijn kleine „ik"; hoe staat ze in verhouding tot de algemeenheid van al het andere? Door het opsporen van mijn persoonlijke betekenis alleen zal ik de waarheid van het zijn kunnen ontdekken.

Beluisteren we dan even een paar suggestieve belevenissen. Ieder mens

10) *Le moi et son destin*, Parijs, 1936, p. 86.

kent ogenblikken van mislukking; een ervaring waarin de taak die hij zich tot doel had gesteld wordt weggerukt uit de greep zijner mogelijkheden. Meteen verkwijnt zijn energie, en het interesse slaat om in een pijnlijke lusteloosheid. De aanvaarde taak vindt geen weerklank meer in zijn activiteit, welke ontaardt tot een stijgende bewustwording dat hij zich vergist heeft. Hij keert zich af van die onderneming in een soms weinig verantwoorde verbittering, die bij velen uitloopt op een breuk met het verleden, ja zelfs met geheel het leven.

Wat speelt er zich af in de mens bij zulke ervaring? Alleen een diepere bezinning kan ons doen binnen dringen in dit mysterie der menselijke handeling. Wat onmiddellijk opvalt is het feit van een ontbinding, van een scheuring. Wat één was, nl. de inspanning met haar noodzakelijk gevolg: het lukken, doet zich plotseling voor als gescheiden, als tegengesteld. Het is juist het aanvoelen van deze disharmonie als een verlies van eigen levenswaarde die het psychologisch gevoel van „mislukking" schept.

Dat is echter niet alles. Waarom geeft de mens zich rekenschap van die breuk? Hoe is het mogelijk dat hij, in zijn gehele persoonlijkheid, een blijvend tekort gevoelt als weerslag van voorbijgaande feiten? Het antwoord dringt zichzelf op: de mens erkent dat hij verder reikt dan hij verwezenlijken kan. Hij treedt buiten zijn kleine „ik", projecteert zich in een nevenwereld waar hij zichzelf ervaart in het buitenstaande. In het doel van zijn activiteit liep hij zich vooruit, hij bestond daarin. Het doel der onderneming, in zover het „mijn" is, ben ikzelf; daarin ontplooi ik mij volgens de maat mijner levensontwikkeling, verwezenlijkt in heel mijn verleden. In de mislukking ervaar ik plots de ontgoocheling dit doel toch niet volledig te zijn. Met één woord: ik geef er mij rekenschap van dat ik mezelf niet geheel bezit, dat ik niet ben wat ik enigszins toch ben.

Maar zulke ervaring mogen we niet beschouwen als een reeks gescheiden opeenvolgende gebeurtenissen. Want die ont-wikkeling in de tijd behoort tot het wezen van mijn bestaan; ze is een uitdrukking, een realisatie van mijn eigen specifieke zijnswijze. Mijn tijdelijkheid is geen afgemeten-zijn aan een uiterlijke evolutie-maat; ze is de actuatie zelf van mijn individuele bestaansmogelijkheid; ze is het beeld van mijn immer te heroveren zelfbezit. De breuk tussen doelstreving en doelverwezenlijking doet zich bijgevolg niet voor als een abstrakt ogenblik in een mathematisch te berekenen tijdsreceptor; ze is integendeel een ontwikkelingsmoment van mijn durend „ik", in welk moment ik bijgevolg opgeslorpt lig met heel mijn wezen. Deze tijdsconceptie maakt het duidelijk dat, indien de ervaring van mislukking een scheiding betekent, ze dit in eerste aanleg en in wezen is binnen de inwendigheid van de éne persoonlijkheid. Niets kan als vermist of verloren worden ervaren tenzij in zover die psychologische belevenis berust op een werkelijke ontvreemding in wat ik *ben*.

Deze bezinning onthult ons een structuur-aspect van het menselijk zijn. Want deze ontleding leert dat iedere ervaring mijn persoonlijkheid uitdrukt als on-toereikend, in zich contradictorisch. Nooit bezit ik mij volledig, nooit ervaar ik mij als de grondslag van eigen bestaan. Men mag zich een eeuwig-

heidsduur indenken, dit existentiële feit blijft dat mijn bestaan is geconstitueerd als een zich niet totaal bezittende, een zich niet grondende zijnswaarde. Elke ervaring dringt die structuur op. De ervaring van het slagen in een onderneming vertolkt eenzelfde wezensaard. De reflexie op zulke ogenblikken, waarin de mens psychologisch het genoegen van veroverde voldaanheid beleeft, toont ons ditzelfde „ik" los reeds van zijn volheidsmoment en gescheiden van zijn verzadigd zijn. Ikzelf ben het die mij, in die reflexie, op een afstand ervaar van een volledig zelfbezit. In die evolutie erken ik mij als identiek hetzelfde wezen, maar dat in iedere reflexie een onvolkomenheidservaring, een wisselwerking van verlies en aanwinst, ondergaat. Het verliest de akt-waarde van wat het in de vorige momenten was; maar in zijn durende autonomie werkt heel het verleden na om mij te maken tot wat ik ben op elk ogenblik van mijn evolutie.

De tijdelijkheid, als authentieke grond van mijn wezen, bevestigt die zeer karakteristieke aard van mijn eindigheid welke hierin bestaat dat ik immer verder streef naar een zijnsvolmaaktheid die ik nooit verover, maar welke toch, als een achtergrond, reliëf geeft aan mijn onophoudelijke activiteit. Mijn eindigheid openbaart zich in zijn tijdelijkheid; zij is de evolutie die mijn fundamentele dualiteit ontsluiert: ik ben meer dan wat ik nu ben, of: ik ben niet totaal mijzelf.

Dit alles behelst essentieel de ervaring van een buitenwereld welke ik, door mijn ervaring, voor mij constitueer door haar te betrekken in de uitbouw van mijn bestaan. Door mijn actief contact met het niet-ik bouw ik mijn ont-wikkelend leven op, treed ik buiten de kleine kring van wat ik op elk ogenblik ben om in dit zelfzijn meer waarden te betrekken en te verwezenlijken. Mijn menselijke eindigheid is een actieve eindigheid. Mijn bestaan als eindig-zijnde wordt zich als zodanig slechts bewust in zover het zich actueert in een constitutieve afhankelijkheid van het niet-ik. Ik erken mij als ontoereikend omdat ik niet reik tot de grond van alle zijn, omdat ik buiten mijn autonomie een veelheid van wezens ontmoet die *object* zijn voor mij, dit wil zeggen, die mij een zijnswijze meedelen, welke nochtans in eigen diepte weerstand biedt aan mijn inwerkende activiteit. Dit ontrollend herbeginnen plaatst mij ipso facto voor een ondoordringbaarheid; elke bezinning is als het heropenen der ogen op een muur waar achter ik nooit geraken kan omwille van de ondoordringbare weerstand van het andere. Ik lig opgesloten in een onvolkomenheid door de feitelijkheid van het min of meer onafhankelijk bestaan van het andere.

Deze wezensdualiteit van elke ervaring berust op mijn zijnssituatie als persoonlijke autonomie in een veelheid van wezens; ik kan maar zijn wat ik ben in en door mijn verhouding tot al wat ik als zijnswaarde buiten mij ervaar. Maar temidden van dit alles sta ik als een eiland afgescheiden door de nooit te nivelleren wezenszelfstandigheid van mij en van het andere. Mijn bestaan is de verwezenlijking van een oneindig geschakeerde maar paradoxale wisselwerking tussen twee contradictorische polen: ik en niet-ik. Die ontwikkelende verhouding van de immer in mij aanwezige dualiteit van zijn en niet-alles-zijn; die dualiteit van mijn „ik" dat alles in zich be-grijpt, en

toch weer dit alles buiten zich ervaart als onafhankelijk van zichzelf; die dualiteit van absoluutheid en betrekkelijkheid in het zijn, beiden even grondig, constitueert mijn eindigheid. Ik ben wat ik ervaar, en ik ervaar mijzelf als de bewustwording van een existentiële zijnscontradictie.

De ontdekking van die eindigheid, welke veroordeeld is tot ononderbroken zelfherhaling, hebben hedendaagse philosophen gedreven tot het bestempelen van de menselijke existentie als een ,,trou d'être", ,,passion inutile". Ze verstoten hun menselijk bestaan in de stoffelijke zijnsfacticiteit; het bewustzijn als grondeloze relativiteit is de onverklaarbare afbrokkeling van de universele eenzinnige materie.

De bestaansaffirmatie van de bewustzijnsakt ontzenuwt nochtans zulke zelf-negatie. Ook al ervaar ik mezelf als een scheuring in de zijnsvolheid der stof, ik blijf behoren tot de orde van wat *is* op welke wijze dan ook! Hoe negatief contradictorisch mijn bestaan zich aan een diepere bezinning ook voorstelt, ze berust noodzakelijk op een nog grondiger bestaansbevestiging welke eveneens een betekenis opeist. De onvergeeflijke fout van het agnostisch existentialisme ligt in het radicaal ontaard uitgangspunt, de fundamentele zijnsopenbaring te zoeken in de logheid van het stoffelijk universum, waarvan de mens een bijzondere maar toch formeel integrerende modaliteit zou zijn. Ook dit zouden we slechts kunnen bevestigen op grond van de bewustzijnsakt; in feite dus kennen deze philosophen aan het bewustzijn een rijkere waarde toe dan ze theoretisch willen toegeven. Het bewustzijn primeert absoluut; zijn intelligibiliteit verlicht en begrijpt alle zijn. Het feit alleen de facticiteit van het universum te bevestigen legt daarvan een rotsvast getuigenis af.

Een aandachtige bezinning op deze heroverde positie stelt nieuwe inzichten tot metaphysische verklaring open. Als alle zijn te begrijpen is op grond van het menselijk bewust-zijn, dan poneert het menselijk bestaan zich onmiddellijk als het voornaamste voorwerp van het metaphysisch onderzoek: al wat als niet-ik bestaat wordt slechts analogisch met mezelf erkend. Uit deze bevoorrechte positie van de menselijke subjectiviteit openbaart zich de geestelijke waarde van mijn bestaan. We resumeren haar verscheiden aspecten zoals de spiritualistische wijsbegeerte ze heeft beklemtoond [10a]).

Mijn menselijk bestaan is geen afgesloten monade; het is bij alle zijn aanwezig in de mate waarin het dit andere in eigen zijnswaarde erkennen en bevestigen kan. Zo krijgt die hoger erkende eindigheidsdualiteit onmiddellijk een positieve waarde: mijn ,,ik" is een wezen dat niet afbotst op het andere in ontkennende uiterlijke tegenstelling. Mijn bewustzijn bezit een allesomvademende sterkte; in een onverzadigd hernemen bevestigt het zijn onuitputtelijk streven naar contact met alle zijnsschakering. In elke activiteit zijn autonomie bewarend, getuigt mijn ,,ik" van een onmiddellijke aanwezigheid in het universum die verder doordringt dan stoffelijke nabijheid. Die

[10a]) Voor een meer grondige beschrijving der volgende aspecten verwijzen we vooral naar A. Dondeyne, *L'abstraction.* — Revue Néoscolastique de Philosophie, 1938, T. XLI, p. 5-20, 339-373.

universele zijnsbetrokkenheid noemt men de transcendentele openheid van het „ik".

Van de kant der inwendigheid is elke bewustzijnsdaad bovendien een ik-constituerende akt. Elke kendaad, naar welk object ze zich ook richt, is een zelf-bewustzijn. Haar oorsprong en volmaaktheid put ze in een zelfbeoefening: het „ik" weet dat het kent en ervaart in die kennis zichzelf als het constante referentie-punt van zijn wijdvertakte activiteit. Daarom, hoewel zich herhalend in subjectieve bewustzijnsdaden, doet het zich universeel gelden en overschrijdt het de grenzen van een enge individualiteit.

Uit beide aspecten, transcendentaliteit en innerlijke ik-constitutie, spruit de metaphysische synthese: het bewustzijn bevestigt zijn objectieve bestaanswaarde: het is een existentie ingeschakeld in de absoluutheid van het zijn. En door zichzelf te erkennen als een existentie die open staat op en kennend binnendringt in het niet-ik bevestigt het ipso facto de zijnsobjectiviteit van het andere als object voor zich.

Uit de ontleding van het bewustzijn volgt noodzakelijk dat het menselijk bestaan, hoewel het zich uit in een paradoxale eindigheidsstreving, toch een positieve en de stoffelijkheid transcenderende volmaaktheid bezit. Mijn reflexie stelt me niet voor een loutere theoretische denkinhoud, maar bevestigt van meet af aan de werkelijkheid van een waardevol bestaan, dat, groeiend met het ononderbroken streven, tot immer volmaakter verwezenlijking komt.

Die ik-autonomie met haar transcendentele openheid op alle zijnswaarden komt nog duidelijker tot uiting in de bezinning op het menselijk streefleven als zodanig. De eenheid van subject-object in de kenakt bereikt alleen, als expliciet bewust, het intentionaliteitsaspect van het object. De verhouding van de mens tot zichzelf en tot de buitenwereld is evenwel veel rijker; de objectiviteit van het zijn spreekt mij langs meer aspecten aan dan alleen het verstandelijk inzicht. Want het inzicht in de dingen kan mijn activiteit dieper beroeren, mij drijven naar een vollediger inzet van mijn persoonlijkheid dan het genoegen nemen met louter beschouwing. Ik kan het zijnde rijker in mijn zelfwording doen meespelen. De mens is wel een kennend wezen, maar is ook meer: mijn levensgeheel heeft behoefte aan nog andere waarden dan verstandelijke bevrediging.

De mens staat open op de buitenwereld langs gestructureerde betrekkingen; zijn behoeftengamma stijgt van het organische naar steeds hoger vergeestelijking. Maar door zijn inzicht geeft hij zich rekenschap van zijn complex streefleven en weet hij die complexiteit gesynthetiseerd in de eenheid van zijn „ik": immer dezelfde ik-subjectiviteit die de objectieve zijnswaarden in zich realiseert. Het streefleven, evenals het kennen, vertoont diezelfde transcendentele ik-constituerende activiteit omdat alle strevingen gesubsumeerd worden in de eenheid van mijn geestelijke zelfbevestiging. De ervaring dat ik grijp naar vele waarden en dat deze waardenverovering geen verloop is van losstaande daden, maar de herhaalde en aanvullende explicitatie van mijn totale wezen op elk ogenblik, getuigt van een aan het bewustzijn parallel vermogen, dat we noemen de wilsvrijheid, en dat in een hiërarchie

van verwezenlijkingen haar hoogste uitbloei ervaart in de liefde.

In mijn leven doen zich ogenblikken voor dat ik in helder bewustzijn stelling neem, met de inzet van mijn volledig zelf-zijn, tegenover een bepaald object dat een goed of een waarde voor mij betekent. Ik stel mij geheel aansprakelijk voor die daad die ikzelf verricht. Boven alle determinerende invloeden, steeds en onvermijdelijk aanwezig omwille van mijn zijns-verbondenheid met het universum, drijf ik me, in autonome zelfbeschikking, een bepaalde richting uit. De reflexie op zulke levensmomenten onthult mij mijn wezen als een zelfstandige wereld op zich die, in de keuze welke ze deed, alle beïnvloedende banden van stoffelijke of geestelijke aard opneemt en er een autonome richting aan geeft. Dat is de menselijke vrijheid. In de uitoefening van deze mogelijkheid erken ik mijn meest authentieke wezenssituatie: verbonden aan alle zijn weet ik het te beheersen in het helder inzicht van de gedane keuze. Die *beheersing* in de keuze poneert mij als zelfstandig wezen, dit wil zeggen als een zijnde dat de innerlijke mogelijkheid bezit zijn eigen zijnsmodus te verwezenlijken. Zulk wezen is van volmaaktere aard dan wat we als stoffelijk definiëren; want in die zelfbevestiging doorschouw ik mezelf en ook het andere als mogelijke waarde voor mij. Dat is meer dan uiterlijk contact, hetwelk slechts scheiding betekent; het is een dieperdringende aanwezigheid die de grond van de universele wezensverbondenheid erkent.

De waarden die ik, vrij, kan nastreven zijn van verschillende aard, omdat ik zelf als geestelijk-stoffelijk wezen, meerzinnig ingeschakeld ben in de zijnsorde en bijgevolg veelsoortige behoeften heb. Het kleinste materiële voorwerp kan ik nastreven met vrije beschikking, waardoor ik het verhef en vergeestelijk tot persoonsparticipatie: in zover ik een voorwerp werkelijk *wil* assumeer ik het in mijn zijnsperfectie, vervul ik het met de zin van eigen persoonlijkheid. Maar, van de andere kant, kan mijn vrije persoonlijkheid, in het nastreven van stoffelijke dingen, zich niet volwaardig ontplooien omdat alle niet-ik mij een weerstand biedt naar de aard van zijn eigen natuur.

In de liefde, die we andere personen toedragen, ervaren we, in de hoogst mogelijke graad, het dubbele volmaaktheidsaspect van ons menselijk streefleven: zijnsopenheid en persoon-constituerende akt. Want in de liefdedaad herovert de mens zichzelf in een tweede levenscentrum waar hij totaal een vreemde was. Ieder persoonlijkheid zegt essentieel zelf-standigheid, uitsluiting van eenzinnige zijnscontinuïteit met het andere. Persoon-zijn — we erkennen het vooral in de wilsactiviteit — is het bezit van autonome beschikking over eigen bestaan, boven alle determinerende invloeden die mede mijn wezen constitueren. De wezenskern dus van mijn persoonlijkheid is een op zich bestaan, in diepste wortel onafhankelijk van het niet-ik, zelf-aansprakelijk voor eigen zijn. Door de liefde-akt nochtans zijn we met geheel onszelf bij een ander persoon; we schakelen onszelf uit om de ander in wel-willendheid te schenken wat we zelf zijn: liefde is slechts zichzelf wanneer ze overgave biedt van mijn intiemste wezen, mijn totale persoonlijkheid. Communicatiever kunnen we ons wezen niet ervaren, om met zijn gehele *zelf*-standigheid een tweede persoon, in één akt, te doordringen. Want de liefde staat niet gelijk met de uiterlijke akten van dienstbetoon, van charme, van bewonde-

ring, noch evenmin met het gevoelen van welbehagen dat er uit volgt en slechts een psychologisch aspect ervan is. Het ontologisch fundament waarin die akten en gevoelens wortelen en waaruit ze hun specifieke betekenis putten is een totale wezensberoering, die hierin bestaat dat ik, in die daden van offer en afstand-doen van mijn persoonlijkheid, mijzelf niet verlies maar grondiger mezelf word, mij actueer in een verruimde eigenwaarde, me in bewuste eigenmachtigheid ontplooi tot rijker zelfstandigheid; ik schep in de ander wat ik metaphysisch nastreef te zijn: immer groter zelfwaarde, persoons-eerbiediging.

Die tweeheidsbeweging van geven en zelf-worden in de éne akt der liefde is de meest karakteristieke uiting van mijn menselijke wezenheid. Daardoor groei ik in mijn individueel bestaan uit tot een zijnsgemeenschap met wat het moeilijkst te benaderen was, te weten de persoonlijke zelfstandigheid van een ander; meteen ervaar ik in zulke akt mijn grenzeloze zijnsopenheid. Door de liefde, integraler nog dan door de verstandsactiviteit, wordt de onbeperkte allesoverschrijdende waardemogelijkheid van de mens geaffirmeerd.

De herhaalde aandachtige bezinning op de immer actuele beoefening van wat ik ben, schetst een wezensgetrouw beeld van mijn bestaan. Ze leert ons dat in elke levensakt een onmiddellijke zelfervaring aanwezig is. Bovendien heeft ze deze ervaring geëxpliciteerd en aangetoond hoe mijn wezen causaal geschraagd wordt in een zijnsveelheid waarin mijn persoonlijkheid zich erkent als een waardencentrum. Hierop kan niet sterk genoeg de nadruk worden gelegd. Deze erkenning der menselijke persoonlijkheid negeert een absoluut monisme: de wederzijdse afhankelijkheidsverhoudingen tussen die veelheid van wezens zijn niet eenzinnig ongedifferiëntieerd, ze passen niet in een positief-wetenschappelijk causaliteitsbegrip. De betrekking tussen de wezens is geen doorlopend-ingeschakeld worden, maar ze kenmerken de wezens tot in de meest individuele kern van hun zo-zijn. In de metaphysische verklaring van de mens en het zijn in 't algemeen moet die zijnsoorzakelijkheid bijgevolg immer meespreken, omdat ze tenslotte slechts de uitdrukking is van de veelheid der wezens in de transcendentele eenheid van het zijn.

Na deze herhaalde openbaring van de paradoxale structuur van het menselijk bestaan, welke kan samengevat worden als „radicaal eindige maar zinvolle zelfstandigheid" stelt zich de vraag opnieuw: wat betekent de mens? Want hoe waardevol ook, toch blijft de fundamentele eindigheid van het „ik" niet minder reëel. Elke activiteit, hoe persoons-constituerend ook, verloopt volgens het thema der tijd-ruimtelijke eindigheidsstructuur. De aspiratie of bepaalbaarheid is een wezensaspect van mijn actief verlopend „ik", even grondig aanwezig als de volmaaktheid die iedere akt in mij doet aangroeien. Dat wil tenslotte zeggen dat ik, tot in de wortel van wat ik ben, een structuur beleef welke van de ene kant bron is van mijn zelfwaarde, maar van de andere kant het mysterie van ontoereikende zelfverklaring onderlijnt. Langs welke zijde ik mezelf ook beschouw, immer dringt die grondervaring zich op: ik ben, ook in mijn meest autonome zelf-standige momenten, zijnsverbonden afgestemd op andere wezens, die hun zelfstandigheid niet er-

langen van mijn activiteit. Ik ben dus totaal ingeschakeld in een zijnsorde die mij fundeert tot wat ik ben. Ook in die fundamentele waarde van het zijn uit zich mijn persoonlijkheid als een structuur van immanentie en transcendentie: voor zover ik ben, ben ik ook geheel aanwezig in de zijnsorde; maar evenzeer ben ik geheel autonome persoon, dit is: los, in mijn volle zelfverwezenlijking, van het niet-ik-zijnde. Hoe die wezenstweeheid verklaren?

Zeker niet in een materialistisch perspectief! Dit immers negeert waarden die we als fundamenteel in ons bestaan hebben ervaren. Ken- en wilsactiviteit overschrijden de stoffelijkheidsnormen. Het essentieel verschil ligt hierin dat we onze ken- en wilsactiviteit niet berekenen volgens de maat van afnemen en toevoegen: wat de ene heeft kan de ander niet bezitten, wat nù bestaat toont geen synthetisch eenheidsverband met voorgaande en volgende ogenblikken van zijn bestaan. In onze specifiek menselijke handelingen ervoeren we precies het tegenovergestelde: wat ik ben kan ik meedelen aan anderen zo echter dat ik in die communicatie mijn zelfwaarde nog verhoog; wat ik in ken- en wilsdaad van het niet-ik opneem in mij betekent geen verlies voor het andere, maar integendeel een wederzijdse indringende aanwezigheid waardoor beiden deelachtig worden aan elkaars wezensvolmaaktheid. Deze karaktertrek van immanente identiteit in de verscheiden veelheid der menselijke handeling bestempelen we als geestelijke waarde. Ze staat in tegenstelling met het stoffelijke, niet zo dat ze er wezensvreemd tegenover staat, maar dat ze de mogelijkheid van het stoffelijke te boven gaat. Stoffelijkheid is essentieel „uiterlijk object-zijn voor", terwijl de wortel van mijn bestaan een zelfbevestiging is welke, in diepste grond, „inwendigheid", naarbinnen-gekeerdheid betekent. Mijn wezen kan dus niet herleid worden tot louter stoffelijkheid; zijn vormgevend principe is van volmaaktere graad.

Met het erkennen der geestelijke waarden is alles nog niet opgehelderd. Het mysterie van onze oorsprong en bestemming blijft even geheimzinnig. Al wat onze geestelijk-stoffelijke natuur aan ons opdringt is dat we onze zijnsbetekenis moeten zoeken in een deelhebben aan een volmaaktere levensbron. We liggen niet aan de oorsprong van ons bestaan en zijn evenmin een schakel in een mechanisch verlopend universum; we hebben dus ontvangen wat een ander als wezenseigendom bezit; onze persoonlijkheid is een mededeling van een hogere volmaaktheidsbron. Deze bron moet in laatste instantie aanvaard als onuitputtelijk, als zelfgenoegzame verklaring van haar eigen bestaan en dat onzer wereldorde. Deze noodzakelijkheid hangt niet af van de logische onmogelijkheid ener oneindig opklimmende reeks. Ze is een ontologische eis, opgedrongen door de geestelijke persoonlijkheidsstructuur: geestelijke zelfstandigheid staat contradictorisch tegenover een onophoudelijke evolutiegang. Wanneer we eenmaal onze persoonswaarde hebben ervaren, moet de akt die haar schraagt en waaraan zijzelf participeert haar zelfstandigheidskarakter kunnen verantwoorden: de persoonlijke zelfstandigheid heeft geen zin als een moment in een eeuwigdurende continuë evolutie omdat haar specifieke volmaaktheid dan geen verklaringsgrond vindt. Eenmaal een zelfstandigheid ontdekt zijnde, moet er ook ene bestaan die radicaal zelfgenoegzaam zodanige perfectiegraad kan verantwoorden.

Die verantwoording plaatst ons tenslotte voor een laatste dilemma: pantheïsme of theïsme als laatste verklaring van ons bestaan-in-het-heelal.

Het essentieel verschil tussen beiden ligt in de aard der transcendentie welke we aan de geestelijke bron van alle zijn toekennen. Elk pantheïstisch systeem was de vrucht van een getroffen worden door een der vele aspecten van ons eigen-aardig bestaan in het stoffelijk universum. SPINOZA's aandacht werd opgeslorpt door de notie „substantie"; hij zag haar zo volmaakt dat zij alleen maar mogelijk was; alles in het heelal drukt slechts haar bestaansmodi uit, want elke zijnsveelheid vernietigt ipso facto de substantie-mogelijkheid. HEGEL werd aangegrepen door de heerlijkheid van zijn denkende geest. In geheel het wereldgebeuren, dat hij al denkend begrijpen en beoordelen kon, ontdekte hij als de meest oorspronkelijke werkelijkheidsgrond de dialectische wording van de geest, die zich eens ontplooien zou tot een alles verklarende synthese. Welke vorm het pantheïsme in de loop der geschiedenis ook heeft aangenomen, zijn essentieel kenmerk is steeds de fundamentele goddelijke immanentie: de actieve bewustzijnsgrond, die we als geparticipeerd in ons ontdekken, wordt opgevat als de oerenergie die zich in een oneindige verscheidenheid van eindige momenten uitdrukt, zichzelf constitueert in de onuitputtelijke wording van het heelal; God verwezenlijkt zich in de evolutie van het universum!

Hierin ligt het onverdedigbaar tekort van elk pantheïsme of monisme. De ontleding van ons menselijk bestaan stelde ons voor het feit der radicale eindigheid, dit wil zeggen de onmogelijkheid van elke zelfverklaring. In haar ontdekking zelf beleeft mijn persoonlijkheid zich als verbonden aan en afhankelijk van extrinsieke waarden; ik leef in een orde die ik alleen beamen kan, maar niet begronden. En daar die orde mee mezelf maakt tot in mijn intiemste zelf-zijn, ervaar ik mezelf ook als een mysterie, een „gegeven" dat ik slechts aposteriori verkennen en verklaren kan. Vandaar dat noch ikzelf, noch het niet-ik, noch beiden samen — omdat hun eindigheid een zijnskenmerk is en bijgevolg door geen enkel samenvoegen kan overschreden worden — bron kunnen zijn van mijn bestaan en dus evenmin van gelijk welk zijnde, omdat alle zijn mede behoort tot mijn bestaan als transcendenteel verbonden in de éne wereldorde.

Klaarblijkelijk volgt daaruit dat elk pantheïsme God verzinken doet in de draaikolk der universele eindigheid en bijgevolg alle Godsbestaan ver-niet. Dan blijft slechts één mogelijkheid open, welke zich met dezelfde klaarblijkelijkheid opdringt. De geestelijke akt, die participatiebron is van al het zijnde, voor wie niets mysterie is, die in alles zo aanwezig is dat zijn aanwezigheid zelf het stellen is van het andere, deze Akt moet een radicaal-transcendente scheppende Almacht zijn.

Al wat we over die God kunnen zeggen is dat we zeker zijn van zijn bestaan, in zover dit voorwerp is van een oordeel dat de grootste existentiële waarde bevat, omdat het de logische uitdrukking is van onze metaphysische existentie-structuur. We citeren hier twee teksten van Sint THOMAS, van het grootste gewicht voor deze natuurlijke Godsaffirmatie. In beide gevallen

neemt Sint THOMAS bewust stelling in dit probleem van het hoogste belang: het gaat er om, uit kracht van de opwerping die hij beantwoorden moet, het natuurlijk Godsbewijs te omlijnen.

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse [11]).

Ad secundum dicendum, quod esse *dupliciter* dicitur: *uno modo* significat actum essendi: *alio modo* significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus: Deus est, vera est, et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est [12]).

Elke natuurlijke uitspraak over Gods natuur zal even analogisch zijn als de bevestiging van zijn bestaan. Daar hij bron is van alle volmaaktheid, heeft het wel zin hem de „perfectiones simplices" toe te kennen, dit wil zeggen al wat we als volmaaktheidsgrond in de schepping ontmoeten aan God toe te schrijven. Zo zullen we God moeten erkennen in de lijn van geestelijk-vrije persoonlijkheid. Maar we zeggen met opzet „in de lijn", omdat Gods wezenheid ligt buiten alle intentionaliteit van ons natuurlijk denken: de afstand tussen ons en God is onoverkomelijk onderbroken; we kunnen alleen over hem spreken in de maat van onze geschapen eindigheid.

De wijsgerige probleemstelling der mystieke ervaring

Wanneer we de beschrijvende analyse der mystieke ervaring [13]) vergelijken met de ontleding der metaphysische vraag, valt het onmiddellijk op hoe de mystieke levensphysionomie een wezensstructuur ontplooit gelijkwaardig met die van ieder menselijk bestaan.

De bepaalde vormen van godsdienstig leven, welke de mystici in hun beschrijvingen klaar omlijnen, ontsnappen aan het wijsgerig criterium: de persoonlijke verantwoording. Maar de fundamenten van hun godsdienstig leven, waarvan die vormen de subjectieve vertolking zijn, blijven dezelfde in ieder menselijk bestaan, namelijk: de structuur der transcendentie-streving van onze geestelijke zijnswijze. Psychologisch geanalyseerd deed de mystiek zich voor als een transcendentie-eis zonder precies bepaalde objectivering. De bezinning op de metaphysische vraag echter stelde ons voor het feit dat de mens in wezen diezelfde voortdurende herwording in zich draagt en wel als de grondeigenschap van zijn menselijke natuur. Wortelend in geestelijke waarde van reflexief inzicht en verantwoordelijk willen, *is* de mens een bewuste streving naar immer rijker verzadiging; maar langs alle

---

[11]) *S. c. G.*, l. I, c. 12, ad 1m.
[12]) *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2m.
[13]) We gaven die in de boven (noot 1) vermelde bijdrage.

contactpunten van zijn bestaan in zichzelf en met de buitenwereld, uit die streving zich in een onoverbrugbare wezensdualiteit.

In dit perspectief krijgt nu die heel bijzondere ervaring van de mystiek haar wijsgerige fundering. Zij is een nieuwe explicitatie van onze menselijke eindigheidsstructuur, welke ons voerde tot de Godsaffirmatie. De mystieke ervaring is een van de duidelijkste echo's van het menselijk levensmysterie; zij stuwt dit naar een toppunt vanwaar we een helder uitzicht hebben op het panorama onzer menselijke situatie ten overstaan der Scheppende Almacht.

Hiermee beweren we nog niet dat de mystiek, op zichzelf beschouwd, een nieuwe weg naar een mogelijk bewijs van het Godsbestaan zou wijzen. De philosoof zoekt niet naar nieuwe banen; de enige weg loopt door zijn eigen bestaan als één geheel in de totaliteit van het werelduniversum. Daarin schuilt de enige mogelijkheid om de verklaring van de mens niet tot een kansspel te herleiden, maar integendeel geleidelijk de waarachtige toedracht der menselijke situatie te onthullen.

In die metaphysische opgang is de mystiek een lichtbron, die hernieuwde pogingen richting kan geven. De natuurlijke Godsbevestiging vindt in deze ervaring een soliede steun. Want, ingeschakeld in de totale metaphysische vraag, stut de mystiek elke pijler van het gebouw met nieuwe overtuigingskracht. Zij verwezenlijkt het menselijk bestaan in een zelfde richting, waarvan we als voornaamste kenmerken ontdekten: streving die opstijgt vanuit stoffelijk-organische noden tot de hoogste geestelijke aspiraties; strevingen die allen ankeren in de eenheid van mijn persoonlijkheid en deze werkelijk opbouwen tot wat ze is en worden zal, een dynamiek die nooit totaal los te denken is van zijn sociale betrekkingen tot andere mensen en haar gebondenheid aan de stoffelijke buitenwereld; heel dit complex drukt zich uit in éne dualiteit die geen verklaring vindt in de absoluutheid van het zijn, maar genoodzaakt wordt de sprong te doen in de absolute transcendentie van Gods scheppende almacht. De mystiek affirmeert diezelfde opgang en diezelfde kenmerken. In functie dus van de analyse van het metaphysisch probleem zou de phenomenologie der mystiek kunnen hernomen worden, en we menen, dat het mogelijk zou zijn die beschrijving, punt voor punt, vast te hechten aan de keten der metaphysische analyse. Wat de mystici ervaren in hun specifiek-godsdienstige levensontwikkeling zou de philosoof erkennen als een der vele mogelijke explicitaties van onze geestelijke eindigheidssituatie die haar enigste verklaring putten moet uit de scheppingsafhankelijkheid van een transcendente God.

Een eerste conclusie hieruit zou zijn : de waarachtigheid van de getuigenis der mystici in hun essentiële punten te aanvaarden. Dit klinkt misschien erg Bergsoniaans en doet terugdenken aan BERGSON's theorie „des recoupements". In zekere mate is dit waar, maar we menen toch niet terug te vallen in de Bergsoniaanse tekorten. Het grote verschil ligt hierin dat we die waarachtigheid niet aanvaarden op grond van een *benaderende* intuïtie, dit wil zeggen een benaderend herleven in ons van *hun Godservaring*. Wij aanvaarden hun getuigenis omdat de mystieke levensphysionomie de metaphy-

sische kenmerken vertoont van elk menselijk bestaan als zodanig; in hun beschrijvingen klinkt de echo van iedere persoonlijkheidsstructuur; de momenten van hun Godservaring zijn de scherpste belevenissen van onze Godsaffirmerende eindigheid, van die dualiteit: immanentie-transcendentie.

Een eerste punt van het probleem der wijsgerige waarde van de mystieke ervaring kunnen we bijgevolg aldus in thesis formuleren: de mystieke Godservaring is een zeer bijzondere explicitatie der metaphysische eindigheidsstructuur die, op metaphysisch plan als *inter-subjectief* erkend, het bestaan van een persoonlijk-transcendente en scheppende almacht postuleert.

Een tweede punt volgt hieruit onmiddellijk. Een der meest duistere problemen der theodicee, en waarover dan ook dikwijls werd geredeneerd in het blinde weg, is het probleem van Gods natuur. Als het bestaan van God enkel analogisch kan bevestigd worden, welke mogelijkheid staat dan nog open om dit zo moeilijk te bereiken object onzer menselijke kennis nader te omschrijven? Welnu hier ook kan de studie der mystieke Godservaring licht werpen op dit wijsgerig probleem.

Langs andere criteria ontdekten we de overeenkomst tussen hun ervaring op ontologisch plan en de hoofdpunten der beschrijving welke ze ervan geven. Ze erkenden duidelijk de voornaamste aspecten van hun ervaring, ook al drukten ze zich niet wijsgerig uit. Zij zijn dus, zoals Bergson terecht beweert, de voornaamste bronnen om iets meer positiefs over Gods natuur te kunnen meedelen. Dit moet goed worden verstaan. We achten ons niet gerechtvaardigd wijsgerige waarde toe te kennen aan hun getuigenis als zodanig. Maar we weten langs andere wegen dat hun getuigenis in essentiële punten wijsgerig verantwoord is, dat hun God ook de God der wijsbegeerte is; zij beleven immers de *ware* Godsaffirmatie in bepaalde religieuze vormen. Deze vormen moeten dus evenzeer een ware innerlijke betekenis bezitten. Het is de philosoof dan ook geoorloofd, in het licht van hun getuigenis, te trachten wijsgerig door te dringen in de logische inhoud van deze Godsbevestiging. Nu weten we wel dat ook deze logische uitdrukkingen noodzakelijk analogisch zullen blijven omdat ze afgestemd zijn op onze eindige geschapen levensmaat. Maar toch zullen ze een grote positieve inhoud bezitten, op vele punten even zeker als de bevesting van Gods bestaan zelf. De intimiteit met God, die de mystici beleven, schenkt hiervoor een grote waarborg.

Wanneer we spraken over God te denken „in de lijn van geestelijkheid en persoonlijkheid", kunnen we nu ook die lijn existentiëler volgen. Gods transcendentie wordt bij de mystici sterk beklemtoond, niet alleen in hun uitlatingen over de H. Drievuldigheid en dergelijke mysteries welke buiten alle philosophische controle blijven staan, maar ook in onze scheppingsafhankelijkheid, een der meest beklemtoonde aspecten der mystieke literatuur. De immanentie van God daarentegen krijgt het cachet van een levensgemeenschap; geen abstracte zijnsverhouding, maar een aanwezigheid die zich interesseert voor alle uitingen van ons geestelijk-stoffelijk leven. Geen abstracte „Dieu des philosophes", zoals Pascal aan de wijsbegeerte verweet,

maar de levende God van Liefde en Voorzienigheid die aan alle belevenissen van ons menselijk bestaan een existentieel antwoord schenkt.

Een tweede thesis zou aldus luiden: aan de hand van de mystieke geschriften, onder bewuste controle der metaphysische wereldverklaring, kan een meer genuanceerde godsdienstphilosophie worden opgebouwd, waarin het wijsgerig beeld van God als persoonlijke Schepper van het heelal concrete levenswaarde schenkt aan het persoonlijk bestaan van ieder mens.

Voor een derde probleem tenslotte kan de wijsgerige bestudering van het mystieke phenomeen vruchtbare resultaten opleveren, namelijk voor de moraalphilosophie. De betekenis van zulke studie zal niet zozeer van belang zijn, menen we, voor de inhoud der leerstellingen als wel voor de methode. Het grote euvel van de meeste theïstische moraalphilosophieën, en dan op de eerste plaats van handboek-tractaten, is een bijna totale ontstentenis van wijsgerige verantwoording; ze gaan gedrukt onder de last ener theologische traditie en ener tendentieuze apologetische bezorgdheid. Vandaar hun discrediet voor ieder onbevangen wetenschappelijk oordeel.

Het probleem der moraalphilosophie bestaat hierin: uit de metaphysisch verantwoorde wereldvisie het normatieve systeem af te leiden volgens hetwelk ons concreet mensenleven zijn gehele activiteit, zowel in de alledaagse bezigheden als in de bijzondere levensomstandigheden, richting moet geven. Met andere woorden, de moraalphilosophie staat voor de taak de levensbetekenis van die grote waarheden, als daar zijn: God, suprematie van de geestelijke waarden, eeuwigheidsbestemming en persoonlijke verantwoordelijkheid, om te zetten tot normatieve factoren in onze specifiek-menselijke handelingen.

Welnu de mystici zijn mensen die de waarheid van deze levensverhoudingen incarneren tot een prachtige synthese. Hun morele leven is een existentiële beoefening van waarheden die door de wijsbegeerte als fundamenteel erkend werden voor het menselijk bestaan. En wat van belang is, die beoefening brengt deze waarheden van het universeel-theoretisch plan op het gebied der concrete praktijk. Niet de theorie primeert in hun leven, maar de daadvaardigheid; zij handelen niet volgens een vooraf uitgestippelde lering, maar hun levensleer is slechts de omzetting in woorden van de radicaal rechtzinnige inzet van hun totale bestaan.

We menen niet te overdrijven — en dit is een derde thesis — wanneer we besluiten dat de wijsgerige studie van het mystieke leven van zeer groot belang kan zijn voor het opbouwen van een metaphysisch gegronde moraalphilosophie. En wel om een dubbele reden. Vooreerst, en dit is een gevolgtrekking uit de voorgaande thesis, omdat de transcendente levenswaarden nauwkeuriger kunnen omschreven worden: de mystieke ervaring opent nieuwe perspectieven op het morele leven door de hogere kennis van Gods inzichten omtrent ons menselijk bestaan. Vervolgens omdat we in de mystiek die levensleer terugvinden, geïncarneerd in een hiërarchie van beoefende levenswaarden. Het leven der mystici biedt aldus een existentiële proef op

een aantal theoretische afleidingen van concrete levensnormen uit enige zeer algemene grondwaarheden.

Deze studie had tot doel de wijsgerige waarde van het mystieke phenomeen nader te omschrijven. Onze grootste zorg was dan ook elk apriorisme zoveel mogelijk te vermijden. Want de literatuur over dit probleem bracht ons de overtuiging bij dat dit gevaar in 't geheel niet denkbeeldig is. We mochten ons niet laten verblinden door de bijzondere levensgrootheid der mystici, nog versterkt door theologische criteria. Evenmin mochten we ons laten verleiden door een te theoretisch naturalisme dat graag, omwille ener gedeeltelijke gelijkenis, andere aspecten verwaarloost of als bijkomstig gaat beschouwen.

Wij hebben getracht zo trouw mogelijk deze ervaring te ontleden om haar wezensplaats in het algemeen levenskader te ontdekken. Dit voerde ons echter niet ver genoeg : we kwamen tot de overtuiging dat de mystiek wijsgerig slechts kon begrepen worden in het licht van een metaphysische synthese, waarin zijzelf apriori geen medezeggenschap bezit. Zulke geestesinstelling heeft het ons mogelijk gemaakt de verhouding der mystiek tot de wijsgerige levensverklaring precies te omlijnen en haar waarde hieraan af te meten. We menen dat ze ons heeft gevoerd tot perspectieven die onverhoopt ver kunnen reiken.

Wittem TH. FORNOVILLE

SOMMAIRE

Après l'analyse descriptive du phénomène mystique, qui nous en fit découvrir le fondement naturel par où le philosophe se reconnaît le droit d'impliquer cette expérience dans son système, la question se pose : comment peut-on déterminer la valeur philosophique de cette expérience ?

Nous ne voyons aucun moyen de résoudre ce problème par l'étude directe et exclusive de la mystique. En effet la description des mystiques ne garantit pas de solution précise. Bien que nous n'approchions cette expérience que par la description que les mystiques en font, il faut se méfier et ne pas identifier celle-ci avec la réalité profonde de l'expérience elle-même. Cette description ne vaut pas plus que la vision du monde à laquelle elle emprunte ses concepts. Or celle-ci, a priori, n'a pour le philosophe aucune valeur.

De même aucune solution nette ne s'impose du point de vue de l'analyse descriptive elle-même. Elle nous a montré que la mystique n'est qu'une explicitation particulière de la loi de transcendance qui caractérise phénoménologiquement toute activité humaine. Or, dans chacun des systèmes métaphysiques, théiste ou moniste, à la rigueur même matérialiste, cette loi fondamentale, bien que différemment interprétée, peut être intégrée. Il s'agira précisément de justifier devant l'intelligence philosophique cette interprétation.

On est donc astreint à une voie de recoupement. Avant tout il est néces-

saire de poser le problème métaphysique, afin de découvrir la signification *réelle* de cette loi de transcendance. Or la réflexion métaphysique nous démontre que cette activité transcendante de l'homme explicite, comme sa structure profonde, une dualité ontologique, qui accule l'existence humaine dans le Transcendant Absolu, c'est-à-dire dans l'affirmation d'un Dieu personnel et créateur comme son unique raison suffisante. Nous reconnaissons dans ce „parallélisme phénoménal entre la structure générale de notre existence et la structure du comportement religieux", dont nous parlions dans notre premier article, un parallélisme métaphysique. Par conséquent, du point de vue philosophique, l'expérience mystique doit être interprétée dans le cadre d'une métaphysique théiste.

Réciproquement, grâce à la lumière nouvelle qu'une telle interprétation nous apporte sur la destinée humaine, des perspectives signaficatives s'ouvrent sur les problèmes philosophiques de l'existence et de la nature de Dieu et de la philosophie morale. En effet l'expérience mystique inclut des données concrètes qui permettront au philosophe d'expliquer et de compléter ces problèmes sans se perdre dans un verbalisme par trop rationaliste.

DESIDERIUM COLLIUM AETERNORUM (GEN 49, 26)

Door een decreet van de Congregatie der Riten werd op 2 April 1899 de Litanie van het H. Hart goedgekeurd [1]). In dit kerkelijk gewaarborgd gebedsformulier komt de aanroeping voor: „Cor Iesu, desiderium collium aeternorum, miserere nobis". Hoeveel katholieken geven zich rekenschap van het Oud-testamentisch substraat van deze formule? En hoeveel priesters of theologisch-gevormden zijn in staat de juiste betekenis aan te geven van de oude tekst? Deze bijdrage wil een poging zijn om enigszins door te dringen in de letterlijke zin van de onderhavige schriftuurplaats.

Het gaat om een passus uit de Jakobszegen in Gen 49; in de verzen 22-26 worden zeer speciale zegeningen beloofd aan Jakobs voorlaatste zoon Josef. In de Vulgaat luidt de tekst: „Benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum eius: donec veniret desiderium collium aeternorum". (Gen 49, 26). In verband met dit Schriftvers kunnen drie vragen opgeworpen worden: 1. Welke is de juiste geïnspireerde tekst? 2. Welke is de betekenis van de woorden „desiderium" en „colles aeterni"? 3. In hoeverre kan de tekst bijdragen tot een beter begrip van de symboliek der bergen in het Oude Testament?

I

Voor een aanhaling uit het O.T. is het immer geraden terug te gaan naar de Hebreeuwse grondtekst en naar de oude vertalingen. De massoretische tekst (TM) ziet er als volgt uit: בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ עַל־ בִּרְכֹת הוֹרַי עַד־תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם. Letterlijk vertaald zou dit luiden: „De zegeningen van uw vader overtreffen de zegeningen van mijn ouders („barenden") tot aan het verlangen der eeuwige heuvelen". Het blijkt reeds op het eerste gezicht hoe moeilijk het is van deze TM een volledig duidelijke verklaring te geven. Het eerste deel bevat weliswaar de zeldzame bewoording הוֹרַי (deelwoord van הרה) voor de beide ouders of voor de voorouders (gewoonlijk אֲבוֹתַי); doch het zou toch een goede zin kunnen geven, als men aanneemt dat Jakob aan zijn zoon verzekert: „De zegen die uw vader (d.i. El-sjaddai) geeft, is sterker, doelmatiger, dan diegene die ik, Jakob, van Izaak en Rebekka, mijn ouders ontving" [2]). Voor het tweede deel daarentegen stuit men niet alleen

---

[1]) *Acta Apostolicae Sedis* XXXI, 191.

[2]) ALLGEIER Dr. A., *Desiderium collium aeternorum*, in *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), 221-42. Op p. 222 vertaalt deze auteur „ouders der eeuwigheid", aldus עד voegend bij הורי; deze vertaling lijkt hem, en aan iederen onbevangen lezer tevens, „ein ganz dunkler Begriff".

op de duistere formule „het verlangen der eeuwige heuvelen", doch daarenboven is niet duidelijk welke de betekenis in dit verband kan zijn van het partikel „tot".

S. HIËRONYMUS in de Vulgaat (Vg) heeft vrij veel van de TM overgenomen. In plaats van הוֹרַי („mijn vaderen") leest hij הוֹרָיו („zijn voorvaderen") [3]; daarenboven lost hij de moeilijkheid van het in de lucht hangende „tot" op door een woord in te lassen, nl. „donec *veniret*" [4]. Bij deze verduidelijking werd de grote Kerkvader niet gedreven door loutere willekeur, doch door de positieve zorg om aan te leunen bij de Rabbijnse verklaringen.

De Aramese Targum-parafraze van Onkelos omschrijft als volgt: „De zegeningen van uw vader zullen gevoegd worden bij de zegeningen waarmede mijn voorvaderen mij gezegend hebben, en die de vorsten uit de grijze voortijd hebben begeerd" [5].

De Syrische Pesjitto-vertaling (Syr) herneemt woordelijk de TM: „De zegeningen van uw vader zijn sterker dan de zegeningen van mijn ouders tot aan de hoop van de hoogten der eeuwigheid" [6].

Uit de gewrongen formulering van TM en, secundair, van Vg en Syr, blijkt vrij duidelijk, dat er iets niet in orde is met de Hebreeuwse grondtekst, zoals hij langs de Massora tot ons is gekomen. Om die reden heeft men zich ingespannen, om op een of andere wijze die TM te corrigeren. Radicaal is de opinie van L. GRY: in een tijd waarin men zeer vrij omsprong met de TM, heeft hij Gen 49, 26 als volgt willen „verbeteren" [7]. In plaats van הורי leest hij הגר en vertaalt: „les bénédictions de ton père l'emportent sur les bénédictions d'Hagar" (d.i. de zegen voor Ismaël, doorgegeven door Hagar). Daarenboven, met verandering van twee letters, vervangt hij עד-תאות door עֲדֵי תַאֲוָה „l'ornement désiré"; ten slotte wijzigt hij עולם in עֲרֵלִם en wil aldus de vertaling wettigen „la colline des Incirconcis". Het is duidelijk dat een dergelijke tekstkritiek hedentendage geen kans heeft op ernstige consideratie.

Met veel meer recht beroepen zich vele auteurs op de oude Septuaginta-vertaling (G) om de corrupte TM te herstellen. In Gen 49, 26 biedt G de

---

3) De letters ו en י kunnen licht verwisseld worden, en dus is HIËRONYMUS' lezing niet kritisch onverantwoord.

4) In Dan 9, 25 betekent de wending „tot aan de Gezalfde" ongetwijfeld „tot aan de komst van de Gezalfde"; doch op die plaats is de tijdsaanduiding onbetwistbaar. — Enkele auteurs willen תאות in verband brengen met het aramese werkwoord „tâ'h" (vgl Maranatha in 1 Cor 16, 22); doch ook deze uitleg lijkt te ver gezocht. — Ten slotte wil men תאות interpreteren als „grens" (vgl het „taw-teken"); hiertegen verzet zich o.m. ZORELL F., in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 33 (1909), 583. — ALLGEIER, *art. cit.* 231 wil het „veniret" der Vg verklaren door een beroep op Agg 2, 7: „et veniet desideratus cunctis gentibus"; doch hier is de TM totaal verschillend.

5) Cfr *Biblia sacra*, Plantin, 1571, I, p. 178-9.

6) HUMMELAUER F., *Commentarius in Genesim*, Parisiis, 1895, 603 onderstelt dat Syr in plaats van תאות het gelijkwaardige תקות gelezen heeft. Inderdaad heeft Syr s-b-r dikwijls als aequivalent תִּקְוָה.

7) *Revue Biblique* 14 (1917), 513.

volgende tekst : εὐλογίας πατρός σου καὶ μητρός σου ὑπερίσχυσεν ἐπ' εὐλογίαις ὀρέων μονίμων και ἐπ' εὐλογίαις θ(ε)ινῶν ἀενάων. Naast de toevoeging van μητρος σου, die waarschijnlijk te wijten is aan een dittographie uit και μητρας van de vorige lijn [8]), valt onmiddellijk de formule op : ορεων μονιμων („de onwankelbare bergen"), die de Hebreeuwse lezing הַרְרֵי-עַד onderstelt [9]). De Septuaginta-vertalers hebben dus niet הורי maar הררי (met ר in plaats van י) gelezen. Wellicht is deze lezing de oorspronkelijke ; want הורי blijft een ἅπαξ λεγόμενον [10]), terwijl הַרְרֵי-עַד goed past wegens het *parallelismus membrorum* en daarenboven nog voorkomt in de parallel-tekst van Hab 3, 6 [11]). In G is tevens een goede verklaring gevonden van עַד ; dit is geen partikel, maar een substantief dat betekent „eeuwigheid". De derde stichos biedt nogmaals ευλογιαις, door verwarring met de voorgaande lijnen ; men moet dus niet, met LAGARDE, het תאות der Massoreten willen vervangen door een derde ברכת [12]).

De kritisch best verantwoorde tekst, diegene bijgevolg die het dichtst de geïnspireerde bewoordingen benadert, kan gevoeglijk als volgt geformuleerd worden : בִּרְכֹ֗ת אָבִ֙יךָ֙ גָּבְר֖וּ עַל־בִּרְכֹ֣ת הֲרֲרֵי-עַד תַּאֲוַ֖ת גִּבְעֹ֣ת עוֹלָ֑ם „De zegeningen van uw vader overtreffen de zegeningen der eeuwige bergen, de heerlijkheid der heuvelen uit de oertijd".

II

Welke is de letterlijke betekenis der ietwat raadselachtige formule : תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם ? Het eerste woord תאות, afgeleid van een wortel אוה „begeren", kan slaan zowel op de actieve handeling zelf van het begeren [13]), als op het voorwerp van die handeling. Nu is het duidelijk uit de contekst dat de „actieve" betekenis niet kan bedoeld zijn : het parallelisme met ברכת („zegeningen") duidt op een objectieve waarde. Doch deze „objectieve" verklaring kan nog geschakeerd worden : de nadruk kan vallen op het objectief *bege-*

---

[8]) De Samaritaanse tekst heeft ברכת אביך ואמך. ZORELL, *art. cit.* verdedigt deze lezing, omdat hij onderstelt dat men de woorden zou weggelaten hebben in de overtuiging dat Rachel, Josefs moeder, reeds lang overleden was ; de „versmaat" schijnt echter — aldus ZORELL —, de lezing te vorderen (p. 585 n. 1).

[9]) A (codex Alexandrinus) laat, wonder genoeg, ορεων van kant, samen met Codex Cottonianus (V/VI s.) en de minuskelhandschriften 175 en 9.

[10]) In Ps 30, 8 vertaalt SYMMACHOS לְהַרְרִי door τῷ προπάτορι. Blijkbaar heeft hij ook הורי gelezen. Vgl. FIELD F., *Origenis Hexapla*, Oxford, 1875, II, 131.

[11]) Vgl. eveneens het in de VIIde eeuw ontstane Jerusalemer Targum. — De Samaritaanse tekst heeft : הַרְי „mijn berg" (d.i. de Garizim).

[12]) Sommige minuskels hebben επιθυμιαν: zie cod 56 ; ook JOANNES CHRUSOSTOMOS *Hom. 67 in Gen.* (PG 54/575). — Een conjectuur van OLSHAUSEN zou תאות willen vervangen door תְּבֻאַת (zoals in Deut 33, 14).

[13]) Vgl. Is 26, 8 : „Naar Uw naam en Uw glorie (gaat uit) het verlangen van onze ziel"; of Ps 10, 17 : „Hoor het smachtend verlangen der armen, o Jahweh"; of Ps 38, 10 : „Mijn begeerte (BARTH : „jammeren") is u bekend".

renswaardige[14]), ofwel op het objectief begeerde[15]). Indien men de eerste verklaring aanvaardt voor Gen 49, 26, dan onderstelt men dat de „eeuwige heuvelen" bezield zijn met een hunkerend verlangen naar een voorwerp van hun begeerte. Nu hebben sommige verklaarders gedacht aan de Messias, naar wie zoveel geslachten smachtend hebben uitgezien. Een enkele veroorlooft zich de ietwat naïeve bemerking : „Gelijk men, om de aankomst van een geliefd wezen tegemoet te zien, een heuvel beklimt, om uit te kijken of die persoon van verre niet zichtbaar is (vgl Tob 11, 5)", zo heeft men hier in Gen 49, 26 te doen met een poëtisch beeld : „Op alle heuvelen ziet men uit naar de komst van de Messias, ja alle heuvelen verwachten Hem, strak gespannen"[16]).

Om te kunnen oordelen over deze messianische interpretatie, die ongetwijfeld ten grondslag ligt aan de aanroeping in de H. Hartlitanie[17]), moet men alle aandacht schenken aan de twee overblijvende termen, nl. „eeuwige heuvelen". Uit de juiste draagwijdte van deze bewoordingen zal moeten uitgemaakt worden of hun functie wel degelijk die van het verlangend subject is, en niet veeleer die van constitutieve inhoud van het objectief begerenswaardige.

De betekenis van עולם is moeilijk te omschrijven ; gewoonlijk neemt men aan dat er sprake is van een verborgen (wortel עלם) tijdspanne, hetzij in de toekomst, hetzij in de „grijze voortijd"[18]). In verband met de term „eeuwige heuvelen" nemen veel auteurs, o.i. verkeerdelijk, aan dat עולם hier de plaats inneemt van een louter *epitheton ornans*[19]). Dit lijkt niet zeer waarschijnlijk, als men rekening houdt met de belangrijkste parallelteksten. De „laatste zegen van Mozes", die voor meer dan een bestanddeel dicht bij de Jakobszegen staat, herneemt voor Josef de bewoording : „Het beste der oude bergen, het kostelijkste der eeuwige heuvelen .... moge komen op het hoofd van Josef" (Deut 33, 15-16). Het parallelisme van עוֹלָם met קֶדֶם wijst duide-

---

14) Vgl. Gen 3, 6 : de vrucht van de Paradijsboom is een „lust voor de ogen"; en, in aansluiting met Gen 3, 6, Spreuken 13, 12 : „een vervulde *wens* is de boom des levens". Ofwel Job 33, 20 : „een begeerlijke spijs".

15) Zo in de pejoratieve betekenis : de „lusten" der Israëlieten (Ps 78, 30), of van de „goddeloze" (Ps 10, 3).

16) ZORELL, art. cit., 584. Deze autcur wil een parallelisme ontdekken tussen Gen 49, 10 (in de Juda-zegen) : „tot komt degene die moet komen (עַד-כִּי יָבוֹא שִׁילֹה)" en onze tekst עד-תאות. Doch de lezing van Gen 49, 10 is zeer onzeker, en daarenboven wordt daar uitdrukkelijk het „komen" vermeld.

17) ALLGEIER, art. cit. 236, haalt de zogenaamde Lyonese Pentateuch aan : „Supervaluit super benedictiones montium manentium et *desideria desiderantium* aeternorum". RUPERTUS VAN DEUTZ ((± 1135) resumeert de ganse patristische traditie als hij schrijft : „Christus desiderabilis exspectatio omnium iustorum" (PL 167/561).

18) Vgl. Gen 6, 4 : „krachtmensen uit de oude tijd"; Jer 5, 15 : „een eeuwenoud volk"; Thren 3, 6 : „de doden uit oeroude tijden".

19) ZORELL, 583. Even verder neemt deze auteur toch een „zin" aan, nl. : „heimwee der oeroude heuvelen" of „heimwee van de wereld sinds de oertijd" (586). — HOBERG G., *Die Genesis*, 1908, 449 ziet in עולם slechts een middel „zur Erhöhung der Kraft des Vergleiches". — Vgl. in dezelfde zin HEINISCH P., *Das Buch Genesis* (Bonner Bibel), 1930, 418.

lijk op het essentieel belang van het begrip „*vóór*-tijd"[20]). In enkele wijsheidsteksten wordt de hoge ouderdom der „heuvelen" uitdrukkelijk betuigd. In het boek Job vraagt Elifaz aan zijn zwaar beproefde vriend: „Zijt ge als de eerste der mensen geboren, nog vóór de heuvelen ter wereld gebracht?" (Job 15, 7); in het boek der Spreuken heet de Wijsheid Gods „eerste werk": „Van oudsher (מֵעוֹלָם) ben ik gevormd, van den beginne, vóór de eerste tijden der aarde.... eer de bergen waren neergelaten, eer de heuvels ontstonden, werd ik geboren" (Prov 8, 25); Gods eigen „eeuwigheid" wordt in een Psalmwoord als volgt aangetoond: „Voordat de bergen waren geboren, eer aarde en wereld werden gebaard, zijt Gij, o God, in de eeuwen der eeuwen" (Ps 90, 2). Normalerwijze moet men dus onderstellen dat de qualificatie עולם een essentiële rol speelt in het complex „heuvelen van de grijze voortijd".

Uit de tekst van Deut 33, 15-16 volgt anderzijds dat het תאות van Gen 49, 26 dient begrepen te worden als een objectief begerenswaardig goed; de twee termen van de Mozeszegen ראש en מֶגֶד wijzen beide op een waardevolle inhoud; men kan ראש vertalen door „het voornaamste, het voortreffelijkste", en מֶגֶד door „de kostelijkste, edelste gave der natuur"[21]). Om echter de waardevolle inhoud, en de „kostelijke" gave der „eeuwige heuvelen" te bevroeden, moeten we nu de verschillende, ja ambivalente betekeniswaarden van het berg-symbool in ogenschouw nemen.

III

Het is ontegensprekelijk dat het gebergte — al ging het maar om een een paar honderd m. hoge heuvel —, ten allen tijde een fascinerende indruk heeft gemaakt op de verbeelding van de woestijnbewoner. De Bijbel kan — althans op het plan der inkleding — menige bijzonderheid overgehouden hebben van de „mythologie" der hoogten, zoals die voorkomt hetzij bij de Mesopotamiërs[22]) hetzij bij de Kananeërs.

Uit de kleitafeltjes van Ras-Sjamra is de opvatting bekend over de Noordelijke berg, waar het godenverblijf gevestigd is. De god Baal draagt de sprekende naam „koning van zijn heuvel"[23]); van Baal's zuster ʻAnat wordt

---

[20]) Soms betekent קֶדֶם gewoonweg de „oostelijke" bergen: vgl Num 23, 7 (de bergtoppen der Syrische woestijn), of Gen 10, 30 (het Zuid-Arabische bergland). — In Ps 76, 5 leest G eveneens קֶדֶם (voor טֶרֶף „prooi").

[21]) Vg: „de *vertice* antiquorum montium, de pomis collium aeternorum"; het woord „vertex" breekt het parallelisme.

[22]) Voor Mesopotamië zie HEHN J., *Heilige Berge*, in *Theologie und Glaube* 8 (1926), 130-41. De naam van God „El-Sjaddai" staat waarschijnlijk in verband met het akkadische *sjadû* voor „berg".

[23]) Mlk gbʻh; zie GORDON Cyrus H., *Ugaritic Handbook* (UH), Rome, 1947, 167; en *Ugaritic Literature* (UL), Rome, 1949, 15. — De naam ba-al-ṣa-pu-nu komt ook voor in Akkadische teksten; vgl. NASTER P., *L'Asie Mineure et l'Assyrie au VIIIe et VIIe s. av. J. C., d'après les Annales des rois Assyriens*, Leuven, 1938, pp. 19-20 n. 33 en 76-83. — In het Hebreeuws komt de naam „Baal Ṣâphôn' voor bij Jeremias (15, 12).

beschreven dat ze „elke berg (gr) tot in het midden der aarde betreedt, en elke heuvel (gbʿ) in het midden van het hoogplateau"[24]); de berg waar de beide goden, Baal en ʿAnat vertoeven, draagt vaak de naam Ṣâpân (het Hebreeuws aequivalent heet צָפוֹן)[25]); Baal trekt zich terug in „de hoogten van Ṣpn"[26]), of kortweg „in Ṣpn"[27]); hij heet „de god van Ṣpn"[28]) of „de god van Ṣpn's top"[29]); ook andere goden verblijven in Ṣpn[30]). Nu is het merkwaardig dat op enkele plaatsen van het O.T. de term צפון derwijze aangewend wordt bij de literaire inkleding, dat onmiskenbaar gealludeerd wordt op de oude Kananese opvatting over de godenberg Ṣâpân. In Job 26, 7 leest men de eigenaardige tekst: „Hij (de Almachtige) spant het ‚Noorden' over de baaierd, hij hangt de aarde boven het niet". De meeste verklaarders denken — wegens de term נטה („uitspannen") —, aan het uitspansel op firmament[31]), of althans aan een „hemelsregioon, dat deel van het firmament waarrond de sterren schijnen te wentelen"[32]). In aansluiting echter bij de Ugaritische teksten zijn anderen van oordeel dat „de dichter zou gedacht hebben aan een met een mythologisch aureool omgeven bergtop, gelegen in het hoge Noorden"[33]). — De tekst van Boek Job staat in nauw verband met de bekende Luciferbeschrijving van Is 14, 13: „Gij, die in uw hart hebt ge-

---

[24]) UH tekst 49 (II, 16-17; p. 138); tekst 67 (VI, 26; p. 150); respectievelijk in UL p. 45 en 42. — Het Ugaritische sj-d-m is een meervoudvorm, die beantwoordt aan het Hebreeuwse שָׂדֶה; wegens het Akkadische *sjadû* „berg", doet men beter met niet te vertalen door „fields" (GORDON); de betekenis „hoogplateau" gaat eveneens op voor שָׂדֶה (vgl. Rechters 5, 18 of Jer 17, 3; 18, 14; of ten slotte Ez 21, 2).

[25]) Vgl. tekst 125, 1. 107 (UH 163 en UL 79). — Het Hebreeuwse צָפוֹן wordt meestal vertaald door „het Noorden". Er is echter ook een stad Ṣâphôn in Gad (Jos 13, 27) en een andere van die naam in Noord-Egypte (Ex 14, 2. 9 en Num 33, 7). Wellicht is het samenvallen van de hemelsrichting met de twee stedennamen te verklaren uit de etymologie van צפון: deze term betekent niet „verborgene Weltgegend" (van de wortel צפן „verbergen", „beschermen"; zo GESENIUS-BUHL, 1905[14], 632), maar veeleer „Spähort" of „Richtung κατ' ἐξοχήν" (zo BAUER H. — LEANDER P., *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, 1922, 499 jθ: צפון is een substantiefvorming van צפה „bespieden").

[26]) Vgl. tekst 49 (I, 29. 34; UH 138 en UL 44) of tekst 51 (IV, 19; UH 141 en UL 31) of tekst 62, 16 (UH 147 en UL 43), of tekst ʿAnat (I, 21-22; UH 187 en UL 17). — De benaming „bsrrt Spn" komt ook voor in de titel van Baal „de Heer van de hoogten van Ṣâpân" (vgl. tekst 49; VI, 12-13 = UH 139 en UL 48; ofwel tekst 125, 43 = UH 162 en UL 78).

[27]) Vgl. tekst 76 (III, 31; UH 153 en UL 51).

[28]) Vgl. tekst ʿAnat pl. IX (III, 16; UH 190 en UL 25).

[29]) Mrym Ṣpn; vgl tekst 67 (I, 10-11; UH 148 en UL 38).

[30]) Vgl. tekst 51 (VII, 6; UH 143 en UL 35).

[31]) KISSANE E. J., *The Book of Job*, Dublin, 1939, 198.

[32]) DHORME P., *Le Livre de Job*, Parijs, 1926, 339. Deze auteur verwerpt de idee van „ontoegankelijke Noordelijke bergen", en verwijst naar Job 9, 8 („die de hemel uitspant") en naar Ps 104, 1.

[33]) EISZFELDT O., *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932, 14: „eine Bezeichnung für eine ins Mythische verschwimmende Grösze". DE LANGHE R., *Les Textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux, 1945, II, 238, citeert deze opvatting van EISZFELDT zonder ze tot de zijne te maken.

zegd: Ik klim naar de hemel, boven de sterren van God verhef ik mijn troon, ik zet mij neer op de *godenberg in het hoge Noorden*". Hier wordt het *Noorden* klaarblijkelijk opgevat als de hoogste plaats der aarde, daar waar de hoogste bergen de hemel raken, en waar de goden wonen. In deze tekst wordt de „godenberg" (הַר מוֹעֵד; eigenlijk: „berg der godenverzameling") gesitueerd in de יַרְכְּתֵי צָפוֹן. Deze laatste uitdrukking „jarketê" is een dualis van een hypothetisch „jarkah", dat in verband staat met het Hebreeuwse „jarêk" („dij") en met het Akkadische „warku" (substantief) en „warkû" (adjectief). Dit laatste kan betekenen: „meest achteraan gelegen"; voor een berg is de zin voor de hand liggend: „verst-verwijderd", d.i. praktisch „hoogstgelegen gedeelte" [34]).

Als men bedenkt dat de tekst van Is 14, 12-16 wellicht geïnspireerd is door een ugaritisch model [35]), dan is de overeenkomst tusen het צָפוֹן der Hebreeuwse teksten en het Ṣpn der Ras-Sjamrateksten zeer betekenisvol. Sommige auteurs nu hebben de Ṣpn gelocaliseerd en verstoffelijkt tot een bepaalde concrete berg in Noord-Syrië, b.v. de Kasios [36]) of de Libanon [37]); dit kan wellicht het geval zijn voor de Ugaritische teksten, doch in Is 14 is de concrete localisatie ongetwijfeld reeds verzwonden, en blijft alleen nog het mythologisch aspect over [38]).

Dit algemeen mythologisch aspect nu kan, ambivalent, geschakeerd worden in twee richtingen, die de Oud-testamentische symboliek vastleggen van het natuurelement „bergen en heuvelen". De eerste richting zouden we de „polemische" kunnen noemen: zodra de Israëlieten het bestaan ervaren van een Kananese godenberg in het hoge Noorden, stellen ze zich te weer tegen die aanmatigende overtuiging. Hun verweer neemt een dubbele vorm aan: ofwel wordt de „Noordelijke berg" het zinnebeeld van de „vijandige krachten", die door Jahweh vernederd zullen worden; ofwel wordt de specifiek Israëlietische „godenberg" opgehemeld tegenover de Kananese pretenties.

---

[34]) Vgl. Bezold C., *Babylonisches-Assyrisches Glossar*, Heidelberg, 1926, 67-68. Men kan niet tegenwerpen dat Is 14, 15 gewaagt van de יַרְכְּתֵי בוֹר „het diepste van de onderwereld"; want ook hier gaat de grondbetekenis op: „het verst-verwijderd gedeelte". De Langhe, o.c. 241, verwijst naar Is 37, 24 waar sprake is van de „jarketê" van de Libanon, en blijkbaar de toppen bedoeld zijn.

[35]) Vgl. De Vaux R., *Les textes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, in Revue Biblique 46 (1937), 526-55, vooral 546-47.

[36]) Zo Eiszfeldt, *Baal Zaphon*, 15-16. Aan deze betekenis van צָפוֹן denkt De Langhe, o.c. 243, in verband met Ps 89, 10-13 (na Eiszfeldt, 12-13). Voor de localisatie van de Saphon-berg op de 1770 m. hoge Kasios (de huidige Djebel el-aqra' of „kale berg" in Noord-Syrië) spreekt enerzijds het feit dat bij de Griekse schrijvers (b.v. Apollodoros, *Bibliotheca* I, 6, 3) de Kasios beschouwd wordt als de verblijfplaats van Tuphoon (die men zelfs philologisch wil vereenzelvigen met de Semietische term צָפוֹן: zie Lewy H., *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, 1895, 188); en anderzijds de linguistische identificatie van de wellicht hoerrietische naam „*ha*-si" (of „hazzi"; daarvandaan κασιος) met de ugaritische term spn (vgl. De Langhe, 230; vgl. ook tekst 113, 50; UH 159).

[37]) Zo Dussard R., *Les découvertes de Ras-shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Parijs, 1941², 101.

[38]) Zo — met recht —, De Langhe, 242.

Naast de „polemische" strekking, is er echter — vaak onvolledig of totaal onbewust —, in de H. Schrift een welwillende houding te bespeuren tegenover het Kananese godenbergmotief: in dit perspectief verschijnen de „eeuwige bergen en heuvelen" als symbolen van overvloed uit lang-vervlogen tijden.

Het afwijzend aspect der „berg-symboliek" is opvallend. In de taal der Oud-testamentische profeten duikt meer dan eens de term op הַצְּפוֹנִי („de Noorderling" (Joël 2, 20). Zeer dikwijls verklaart men deze term als een ietwat mysterieuze omschrijving voor de Mesopotamiërs (Assyriërs en Neo-Babyloniërs), die toch — historisch gezien — langs het Noorden in Palestina binnenvielen [39]). Zo voorspelt Jeremias: „Zie daar komt een volk uit het land van het Noorden, een grote natie rukt aan van de grenzen der aarde, met boog en lansen gewapend, wreed en zonder erbarmen" (Jer 6, 22) [40]). Isaias op zijn beurt bedreigt de Filistijnen: „Filistea, sidder van boven tot onder, want een rookwolk komt uit het Noorden" (Is 14, 31). Ezekiël ten slotte identificeert onomwonden: „Zie, ik ontbied Nabuchodonosor naar Tyrus, de koning van Babel, de koning der koningen uit het Noorden" (Ez 26, 7) [41]).

Tegenover de ogenschijnlijk voor de hand liggende historische interpretatie, plaatsten GRESSMANN [42]) en STAERK [43]) een „mythologische" verklaring. Zij dachten aan de *Endzeit*-repliek van de Tehoom-draak (vgl Openb. 12, 9), die op het einde der tijden zou overwonnen worden [44]). Alle historische vijanden, de tegenstrevers van Jahweh en van het uitverkoren volk mede, worden getekend in geijkte bewoordingen: ook de Mesopotamische aanvaller wordt de „vijand uit het Noorden" geheten, niet omdat hij feitelijk uit het Noorden komt opzetten, maar omdat hij een geanticipeerde participatie is van de grote Vijand uit het Noorden [45]). — Nu lijkt het misschien wenselijker de mythe van de „Noorderling" niet zozeer als een *Endzeit*-

---

[39]) LAUHA Aarre, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament,* in Annales Academiae Scientiarum Fennicae t. 49, 2, Helsinki, 1943, p. 86 denkt aan een „Überlieferung eines grauenvollen Geschehnisses aus der Frühzeit"; meer bepaald heeft hij de „agäische Wanderung" op het oog.

[40]) Vgl. nog bij Jeremias: 4, 6; 6, 1; 6, 1 („uit Dan"); 13, 20; 46, 20. 24 (over Egypte); 47, 2 (over Filistea). — Anderzijds voorspelt dezelfde profeet dat „Jahweh Israël uit het Noorderland leidt" (d.i. uit de Babylonische gevangenschap; Jer 23, 8; 31, 8).

[41]) Vgl. nog Is 10, 28: de Assyriër daalt in vliegende vaart neer vanuit het Noorden. Vgl. ook Soph 2, 13: „Dan strekt Hij (Jahweh) zijn hand uit tegen het Noorden, richt Asjoer te gronde".

[42]) GRESSMANN H., *Der Messias,* Göttingen, 1929, 137.

[43]) STAERK W., *Zu Hab 1, 5. Geschichte oder Mythos?,* in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 51 (1933), 11: „eine mythische dämonische Grösze; p. 12: „ein Weltuntergangsmythos .... Ein uralter Mythos vom Geisterheer".

[44]) Daarop wijst o.m. de vergelijking van de „Noordelijke vijand" met de golven der zee (vgl Jer 47, 2; 50, 9).

[45]) Deze uitleg alleen verklaart het feit dat ook de uit het geographische Oosten tegen Babylon oprukkende Meden beschouwd worden als „Noorderlingen" (Jer 50, 3. 41; dezelfde geijkte uitdrukking komt voor voor de „dochter van Babylon" als voor de „dochter van Sion"). — De sprinkhanen van Joël 2, 20 komen zeker niet uit het geographische

mythe dan wel als een oorspronkelijke *Urzeit*-mythe te beschouwen. Want de benaming „Noordelijk" komt beter tot haar recht, als men onderstelt dat het om een Israëlietische verdraaiing gaat van de gesmade zetelplaats der Kananese goden: zoals gans de Kananese godsdienst een voorwerp van de hoogste afschuw uitmaakt, zo is ook het Noorden als verzamelplaats van Kanaän's goden een aangepast symbool voor alle Jahweh's vijanden. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat de eschatologische vijand eveneens als de „Noordelijke" geschetst wordt; dit verband wordt o.m. gelegd in de bekende Ezekiëlteksten over Gog: „Zo spreekt Jahweh de Heer; Ik kom naar u toe, Gog, grootvorst van Mesjek en Toebal [46]).... U zullen volgen Perzië, Koesj en Poet.... Bet-Togorma uit het hoge Noorden" (Ez 38, 3-6). Enkele verzen verder wordt van Gog voorspeld dat hij „op het einde der tijden" zal vertrekken „vanuit zijn woonplaats in het hoge Noorden, gevolgd door talrijke volkeren" (Ez 38, 15); ja zelfs Jahweh zelf zal Gog laten „oprukken uit het hoge Noorden" (Ez 39, 2). Bij de profeet uit de ballingschap is Gog natuurlijk totaal omgeschapen tot een apocalyptische verschijning [47]); doch de vermelding van „het hoge Noorden" (jarketê Ṣâphôn) laat wellicht iets doorschemeren van de Israëlietische afschuw voor het Kananese godenverblijf.

Het spreekt vanzelf dat op dit terrein de profetische polemiek tegen de Kananese afgoderij een krachtige invloed heeft uitgeoefend; stilaan is niet alleen de specifiek Kananese godenberg, maar zelfs iedere bergtop überhaupt het symbool geworden van de gehate eredienst van Kanaän. Hierbij was het feit van belang, dat inderdaad de offerhoogten het toneel waren van een Kananese of Kananees-getinte offerpraktijk. Elke berg wordt aldus gezien als een participatie van de bekende godenberg [48]): men kent de deuteronomistische formule: „op iedere hoge heuvel,... richtten ze offerhoogten.... op" [49]). Zeer spoedig zijn de bergen als zodanig de hoogmoed der Jahwehbekampende krachten gaan verzinnebeelden. Zo heet het in Is 2, 14: „Want de dag van Jahweh der heirscharen komt, tegen al wat verwaand is en trots.... tegen alle rijzige Libanon-ceders, en alle hoge eiken van Basjan,

---

Noorden, doch veeleer vanuit het Zuiden of het Zuidwesten. — De „vijand uit het Noorden" overvalt „alle mensen" (Jer 1, 14-15). — Het katachretische van de formule komt het best uit in de tekst van Is 41, 25: „Ik (Jahweh) heb er een uit het Noorden verwekt, en hij kwam; uit het *Oosten* hem bij zijn naam geroepen, en hij is gekomen".

[46]) In Ez 33, 30 zijn Mesjek en Toebal — als personen — in de onderwereld terecht gekomen; in die contekst heten ze „de vorsten uit het Noorden" (vgl Jer 25, 26).

[47]) Zie ook Ez 1, 4: „een stormwind uit het Noorden" of Jer 1, 13: „Een ziedende ketel.... zijn opening gaapt uit het Noorden.... Alle stammen der koninkrijken uit het Noorden". — Misschien heet Antiochos Epiphanes niet om louter historische redenen „de koning uit het Noorden" (Dan 11, 40; vgl: „op het einde der tijden").

[48]) Vgl. Ps 68, 16: „Bergen van Basjan, godengebergte met uw spitsen" of Recht 3, 3. „de berg van Baal Hermon".

[49]) 1 Kon 14, 23. Vgl. Deut 12, 2: „Gij moet alle plaatsen vernielen, waar de volken die gij zult verdrijven, hun goden vereren: op de hoge bergen, de heuvels, en onder iedere lommerrijke boom". Het profetisch thema is genoeg bekend; vgl Os 4, 13; Is 65, 7; Jer 13, 17; 15, 2; Ez 6, 3. 13; 20, 28; 36, 4.

tegen alle reusachtige bergen, en alle geweldige heuvels" [50]). Jeremias maakt de toepassing reeds op de concrete Edomietische vijanden uit Petra: „Uw hoogmoed heeft u bedrogen, met de overmoed van uw hart; gij die in rotskloven woont, en de steilste toppen bezet, al bouwt ge uw nest zo hoog als de arend, ik haal u omlaag: is de godsspraak van Jahweh" (Jer 49, 16). Het is opmerkenswaard dat bij de Judeïsche profeet de formulering מְרוֹם גִּבְעָה terugkeert, die in de Ugaritische teksten gebruikt wordt: *mrym* spn. — In elk geval is Jahweh's overwinning op de Kananese godenberg volledig: „Want God heeft bevolen iedere hoge berg en *eeuwige heuvelen* te slechten, en dalen tot een effen bodem te vullen". Deze plaats van Baruk (5, 7) vertoont, merkwaardig genoeg, dezelfde Griekse lezing als Gen 49, 26 θινας αενασυς [51]); doch hier is de contekst blijkbaar oorspronkelijk pejoratief op te vatten, ofschoon Baruk zich niet meer bewust is van het vijandig karakter der „eeuwige heuvelen", en hij ze slechts als een te slechten hindernis opvat [52]). Het eindpunt van de „polemische symboliek" ligt ten slotte in de erkenning, dat Jahweh de „bergen" naar willekeur behandelt: „Wie heeft de Alwijze ooit getrotseerd, Hem die de bergen verzet, en ze merken het niet?" [53]).

Vanuit deze laatste aanschouwing — „omdat Jahweh de goden der aarde vernielt" (Soph 2, 11) — is de stap licht naar de triomfantelijke overtuiging dat de oude Kananese godenberg volledig vervangen of althans in de schaduw gesteld werd door de nieuwe Godsberg, waar Jahweh troont: „Waarachtig, de hoogten waren bedrog, en bedrog het lawaai op de bergen; neen, bij onze God, bij Jahweh alleen, ligt Israëls heil" (Jer 3, 23). Jahweh, de God van de Sinaï-Horeb [54]) wordt voorgesteld als de God „die de hoogste

---

[50]) In Jer 51, 25 wordt het vijandige Babel eenvoudigweg de „berg der vernieling" geheten: „Ik (Jahweh) rol u van de rotsen omlaag, en maak van u een door vlammen verteerde berg".

[51]) De Vg leest „rupes perennes". Nu stelt De Langhe, op. cit. p. 226 — na Eiszfeldt, *Zaphon*, 4 —, precies de vertaling „rotsen" voor (צוּרִים) in verband met het raadselachtige srrt van de Ugaritische teksten.

[52]) Vgl. Hab 3, 6: „Hij ziet toe .... de eeuwige bergen splijten vaneen, en de oude heuvelen worden geslecht tot zijn eeuwige paden".

[53]) Job 9, 5. De bergen zijn Jahweh's maaksel (Amos 4, 13: „die de bergen boetseert"; Is 40, 12: „Wie heeft .... de bergen op de weegschaal gewogen, de heuvels op een balans?"; Antiochos Epiphanes, die als God wilde doorgaan, meende „in zijn onmenselijke hoogmoed de hoogste bergen op een schaal te kunnen wegen", aldus de auteur van 2 Macch 9, 8). Anderzijds zijn dezelfde bergen met schrik bevangen voor hun Maker (vgl. Recht 5, 5: „toen .... schokten de bergen voor Jahweh"; Ps 97, 5 = Mi 1, 4: „de bergen smelten als was voor het aanschijn van Jahweh"; Jer 4, 24: „Ik zie de bergen, ze rillen, en al de heuvels, ze beven"; Eccli 16, 19: „de grondslagen der bergen .... sidderen, als Hij ze beschouwt").

[54]) Meestal neemt men aan dat dezelfde berg de volgende verschillende namen draagt: „Horeb, de berg van God" (Ex 3, 1); „de berg van God" (Ex 4, 27; 18, 5); de „Sinaï" (Ex 19, 11-12); „de berg van Jahweh" (Num 10, 33); de „Godsberg Horeb" (1 Kon 19, 8). — Ook andere bergen waren aan Jahweh toegewijd, b.v. de Moria (Gen 22, 14), wellicht ook de berg waar de gijzelaars werden opgehangen „voor Jahweh, op de berg" (2 Sam 21, 9); vgl. de woorden van de Aramese hovelingen: „Hun god (van de Israëlieten) is een berggod; daarom waren zij sterker dan wij" (1 Kon 20, 23).

toppen der aarde bestijgt; Jahweh, der heirscharen God, is Zijn naam" (Amos 4, 13) [55]). In het gevestigde koninkrijk is de Sionsberg bij uitnemendheid de zetelplaats van de nationale God van Israël [56]); zeer bewust wordt derhalve de Sion gezien als de tegenhanger van Kanaän's godenberg: „De Sionsberg is de (echte) Spits van het Noorden (jarketê ṣâphôn)" (Ps 48, 3) [57]); op zijn beurt straalt Jahweh, „vol majesteit vanuit de eeuwige bergen" (Ps 76, 5 G). In het eschatologisch perspectief „op het einde der tijden" „zal de Berg van Jahweh's tempel boven de toppen der bergen staan, zich verheffen boven de heuvelen; alle volken stromen er heen" (Is 2, 2 = Mi 4, 1). Dezelfde klank verneemt men bij Ezekiël: „Op mijn heilige berg, op Israëls verheven top (בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל ; vgl *mrym* ṣpn), spreekt Jahweh de Heer, daar zal heel het huis van Israël mij dienen" (Ez 20, 40).

Het slotaccoord van de „polemische variatie" op het „berg-motief" verheerlijkt de volledige dienstbaarheid en onderwerping aan Jahweh van de niet meer als „vijanden" aangevoelde „bergen": „Bergen en heuvels zullen uitbreken in jubel, U tegemoet" (Is 55, 12; vgl 49, 13); „Laat de bergen te zamen juichen, voor het aanschijn van Jahweh" (Ps 98, 8); „Looft Jahweh, alle bergen en heuvels" (Ps 148, 9) [58]).

Deze uiteindelijke zegepraal van Sions' God over alle andere godenbergen, heeft ongetwijfeld er mede toe bijgedragen dat, naast het polemisch element, eveneens de positief-waarderende schakering van de oude werkelijkheid der „eeuwige heuvelen" is bewaard gebleven [59]). Er is een duidelijk geval, waarin de „heuvelen van de voortijd" als symbool van paradijsachtige overvloed beschouwd worden, nl. in de bekende beschrijving van Tyrus' heerlijkheid bij Ezekiël: „Ge waart de keur van de schepping, van wijsheid vervuld en van volmaakte schoonheid; ge bevondt u in Eden, de godentuin .... Een kerub met uitgespreide vleugels heb ik u tot schutse gegeven; ge waart op de heilige godenberg (בְּהַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים) (Ez 28, 12-14). Voor de grote profeet

---

[55]) Op andere plaatsen verlaat Jahweh zijn woning, en betreedt „de toppen der aarde" (Mi 1, 3).

[56]) Vgl. de Psalmen: 2, 6 („op Sion mijn heilige berg"); 15, 1; 24, 3; 68, 17 („de berg die Jahweh tot woonplaats verkoos"); 74, 1; 78, 54 („de berg die Uw rechterhand had veroverd"). Isaias resumeert de profetische visies op de Sion, wanneer hij uitroept: „Verheven zijt Gij, o Jahweh, die woont in den hoge, die Sion met recht en gerechtigheid hebt vervuld" (Is 33, 5). Vgl. nog in het Nieuwe Testament: Hebr. 12, 22 of Openb 14, 1.

[57]) Men kan vergelijken met de speculaties over Sion als over „het middelpunt, of de navel der aarde" (Ez 38, 12; Jubil 8, 19; Henoch 26, 1).

[58]) Dat het wel degelijk om een „zegepraal" gaat, blijkt uit de vermelding van de „monsters der zee en alle oceanen"; zoals deze laatste — verzinnebeeld in Leviathan of in Rahab —, door de Scheppergod verslagen werden, zo moeten ook de bergen (als symbool der tegen Jahweh gekeerde machten) hun beheerser huldigen: vgl Ps 148, 7 (naast Ps 148, 9) of Dan 3, 75: „Looft den Heer, gij bergen en heuvelen" (naast vers 79: „Looft den Heer, gij zeegedrochten").

[59]) Andere auteurs zien het symbolisme der bergen eerder in de „vastheid en onwrikbaarheid der bergen" (Allgeier, art. cit. 227); vgl. Strack H., *Die Bücher Genesis ....*, München, 1894, 156. De allegoriserende verklaring van Rufinus van Aquileja ziet in de „montes permanentes" (vgl. G) een beeld van de apostelen (vgl. „qui permansistis mecum") (PL 21/328).

staat het vast dat de godentuin Eden gelegen was op de heilige godenberg; daaruit volgt dat deze laatste eveneens kon beschouwd worden als een symbool van allerlei begerenswaardige geneugten. Inderdaad vermeldt de Bijbel een reeks uitspraken, waarin zowel buiten als in de eschatologische tijd, de „bergen en heuvelen" verheerlijkt worden als schenkers of bezitters van paradijsachtige goederen. We citeerden reeds hoger de zegen van Mozes: „Over Josef sprak hij: Zijn land zij doòr Jahweh gezegend. Het kostelijkste van de hemel .... van de zee .... der oude bergen .... der eeuwige heuvelen .... der aarde .... moge komen op het hoofd van Josef" (Deut 33,16). Gewoonlijk is men van oordeel dat deze tekst slaat op de vruchtbaarheid van een regen- en bronnenrijk land [60]), of op de wijn- en olijfgaarden, die langs de hellingen der bergen aangeplant zijn [61]), of op de ertsrijkdom [62]). Maar wellicht spreekt de oude mythologische localisatie van het paradijs op de godenberg eveneens mede [63]). In de eindtijd spelen de bergen en heuvelen een bekende rol: „Zie de dagen gaan komen, dat de bergen druipen van most, en de heuvels er alle van smelten" (Amos 9, 13); „Op die dagen druipen de bergen van wijn, vloeien de heuvelen van melk" (Joël 4, 18); „Dan zullen op alle hoge bergen en heuvels de beken stromen van water" (Is 30, 25). Op sommige plaatsen is de symboliek louter vergeestelijkt: „De bergen zullen de vrede brengen, de heuvelen gerechtigheid voor het volk" (Ps 72, 3); hier verschijnen de bergen en heuvelen zeer duidelijk als zinnebeelden, niet van een materiële welstand, maar van de messiaanse vrede, die in de *Endzeit* weer de *Urzeit* verwezenlijkt. Zo speelt de oude godenberg als overvloedssymbool, hier nog een onmiskenbare rol, al was het maar als inkleding van de messiaanse goederen: „Lieflijk verheft zich Jahweh's heilige berg voor heel de aarde, de Sionsberg is de (ware) godenberg uit het hoge Noorden" (Ps 48, 3) [64]).

In het licht van deze waarderende bergensymboliek, wagen we dan de verklaring van Gen 49, 26. Het „desiderium collium aeternorum" zou o.i. het best vertaald kunnen worden als „al het begerenswaardige van de oude paradijstuin op de Noordelijke godenberg". De zegen van Jakob voor zijn zoon Josef zal het prachtigste wat men zich kan indenken over het aardse

---

60) Zo König Ed., *Die Genesis*, 1919, 743, die verwijst naar de dauw (Ps 133, 3); zo ook de Canisius-vertaling *De Heilige Schrift*, Utrecht-Brussel, 1948, 53 n. 12.

61) Zo Holzinger H., *Genesis*, Freiburg, 1898, 268; eveneens Junker H., *Genesis* (Echter Bibel), 1949, 143. Men verwijst naar Ps 72, 16: „het (koren) zal wuiven op de toppen der bergen".

62) Vgl. Deut 8, 9: „een land .... waar ge uit de bergen koper kunt delven" of Jer 15, 12: „ijzer uit Baal-Ŝâphôn", of ten slotte Job 37, 22: „het goud uit het Noorden". Zowel in de Babylonische traditie als in Ras-Sjamra wordt het verband gelegd tussen de godenberg en het edelerts: in Mesopotamië heet de godenberg Arallu „sjad *ḫuraṣi*" („de gouden berg"); voor Ugarit kan men beroep doen op tekst 51 (V, 76. 94. 101; UH 141-2 en UL 33): „de bergen zullen u veel zilver brengen, en de heuvelen het zuiverste goud".

63) In de Joodse apokalyptische literatuur ligt het „paradijs" in het hoge Noorden: vgl Henoch 32, 1; 61, 1; 70, 3.

64) Er is ongetwijfeld meer dan wat Procksch O., *Die Genesis*, Leipzig, 1913, 275, meent te ontdekken: „Berge und Hügel sind uralte Wesen der Schöpfung, die Joseph Segensgaben bringen müssen — ein edler Gedanke ...."

paradijs[65]) nog overtreffen[66]). In de aldus begrepen grondtekst is derhalve geen plaats voor een rechtstreeks messiaanse interpretatie; gelijk voor zoveel andere liturgische formules, lijkt er slechts plaats over te blijven voor een vrome accomodatie; het overwicht van de Latijnse Vulgata heeft hier, zoals af en toe elders, eerder storend dan verlichtend gewerkt[67]).

Leuven J. DE FRAINE

SOMMAIRE

La présente étude a pour but de déterminer exactement le sens littéral de la formule ,,desiderium collium aeternorum''. Cette citation de Gen 49, 26 se retrouve, avec un sens messianique, dans la litanie du Sacré Coeur, approuvée en 1899.

Une première partie de l'article est consacrée à la fixation du texte inspiré. Dans la première moitié du verset 26, le texte massorétique présente la leçon הורי; tandis que Vg et Syr suivent le TM, G au contraire lit ορεων μονιμων. Il est évident qu'il faut suivre G, et lire הררי, à cause du parallélisme. Ce parallélisme est d'ailleurs renforcé par l'équivalence entre עד et עולם.

En second lieu, on s'attache à circonscrire exactement le sens des mots תאות et גבעת עולם. Le premier terme ne peut avoir ici le sens actif, ,,l'action de désirer''; la signification est certainement ,,objective''. En outre il s'agit plutôt d'un ,,objet désirable'' que d'un ,,objet actuellement désiré''. En effet, les ,,collines d'antan'', comme le montre le texte parallèle de Dt 33, 15-16, constituent le contenu désiré et non le sujet désirant.

Enfin, dans la troisième partie, un effort est tenté pour déterminer le *Sitz im Leben* de la formule ,,les collines d'antan''. En se référant aux textes de Ras-Shamra, on peut montrer que le Ṣpn ugaritique et le צפון hébreu (Job 26, 7; Is 14, 13) se correspondent. Or le Ṣpn désigne la montagne des dieux. Il est donc probable que pour la conscience israélite la grande montagne du Nord ait revêtu un caractère symbolique ambivalent: objet d'horreur parce qu'emblême de la religion cananéenne, ou souvenir archaïsant d'une splendeur antique.

Le premier courant d'interprétation, — qu'on pourrait appeler ,,polémique''

---

[65]) We merkten reeds op dat, in Gen 3, 6 de Paradijsvrucht met dezelfde term תאות beschreven wordt als in Gen 49, 26; wellicht nog een kleine aanduiding voor de ,,Paradijs''-interpretatie.

[66]) ALLGEIER, art. cit. 226, denkt aan een extensieve voortreffelijkheid: de zegen van Jakob omvat de hele aarde. Vgl EHRLICH A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Leipzig, 1908, ad loc.: ,,Sie (die Berge) werden nur als Masz für den Umfang dieses Segens genannt''. De Kerkvaders hebben dezelfde gedachte gehad, en ze toegepast op hun allegoriserende verklaring; volgens CHRUSOSTOMOS (PG 54/575), CYRILLUS VAN ALEXANDRIË (PG 69/380), en volgens vele anderen tot aan HUGO VAN SINT VICTOR (PL 175/60) zou de tekst slaan op de hoogheid van Christus, die van overal zichtbaar is.

[67]) Niet aanvaardbaar is de opinie van HOBERG G., *Die Genesis*, 1908, 449: ,,Der Gipfelpunkt alles Segens ist die Gnade der Erlösung; und *daher* enthalten die Worte Jakobs einen Hinweis auf den Messias''.

— voit dans la montagne du Nord une image des forces „anti-divines". En effet הצפוני, „l'ennemi du Nord" (Joël 2, 20), constitue un thème connu des prophètes (surtout de Jérémie) pour désigner „l'ennemi" tout court. Il faut remarquer que cet „ennemi" mythologique provient des ירכתי צפון, c.a.d. de la pointe extrême de la montagne hyperboréenne (Ez 38, 3-6. 15). La combinaison avec la réprobation prophétique des hauts-lieux a forcément accentué l'association des montagnes avec les „forces anti-divines". Mais la victoire de Yahweh sur la montagne des dieux cananéens est complète. A la fin de l'évolution, le courant „polémique" souligne l'emprise souveraine de Yahweh sur les montagnes. De là il n'y qu'un pas pour arriver à l'idée que la montagne cananéenne est remplacée définitivement par la véritable montagne de Dieu, le Sinai ou surtout le Sion. De toute façon, Yahweh triomphe des „montagnes", parce que celles-ci sont contraintes de Le louer, tout comme les monstres marins vaincus par le Dieu-Créateur (Dan 3, 75 et 79).

A côté du courant „polémique" il faut cependant noter l'existence d'un autre symbolisme des montagnes. Celles-ci, en effet, sont l'image de l'abondance paradisiaque, réalisée dans l'*Urzeit* comme dans l'*Endzeit*. Ainsi l'ont compris les prophètes, et l'auteur du psaume messianique 72. C'est dans la ligne de ce second courant qu'il faut, nous semble-t-il, envisager le passage Gen 49, 26. Jacob promet à Joseph des biens dépassant la splendeur paradisiaque contenue dans l'antique symbole des „collines d'antan". L'interprétation messianique est absente du texte original; due à la traduction interprétative de Vg, elle ne constitue en fait qu'une accomodation pieuse.

REVIVISCENCE OF MERITS

The faithful commonly take it for granted that the sacrament of Penance when worthily received restores to a penitent his former merits [1]. And Catholic theologians are inclined to consider this generally accepted teaching on the reviviscence of merits as closely connected with the faith: Does not the very dogma of the forgiveness of sins imply that a repentant sinner's merits which were mortified or deadened by his subsequent sins revive when these sins are remitted? Otherwise this loss of past merits would for ever remain as a permanent effect of sin; sin would not have been forgiven really nor fully [2]. But when they come to explain this common doctrine in greater detail theologians are divided over the three well-known theories: The Thomist theory conceives the reviviscence of merits as measured by the actual disposition of a penitent; that is, previous merits are said to revive in a degree of grace determined by the present fervour of a penitent; and this degree of grace may be equal to or lower than the grace he possessed before his sin. The Suarezian theory believes that the merits always actually revive to their full extent independently of a penitent's present dispositions. A third position, the Scotist one, holds that the reviviscence of merits is always complete, but that the actual degree of grace a penitent receives is measured by his present fervour; the portion of merits which would eventually not have revived, on account of a penitent's imperfect dispositions at the reception of the sacrament, would be restored at the hour of death [3].

Without discussing the merits of these last two explanations (whose foundation to the followers of St. THOMAS would rather seem to be too weak), we would like in this essay tot confine ourselves to a closer examination of the Thomist conception in order to see how it can be freed from the apparent „nominalism" with which it has often been reproached. Not unfrequently this explanation is dismissed as being purely nominal [4]. On the one hand, St. THOMAS says that „the mortified good works revive through

---

1) Need we say that this also applies to the forgiveness of sins obtained through the desire of the sacrament of penance or of baptism which is included in perfect contrition? Or to the justification which the sacraments of the living produce „per accidens"?

2) C. BOYER, *Tractatus de sacramento Paenitentiae* (Rome 1942) p. 278 calls it „certum" that good works revive both for the accidental and the essential reward; for P. GALTIER, *De paenitentia*[2] (1931) it is doctrina catholica; VAN NOORT, *De Sacramentis* II p. 77 N. 114 says of the reviviscence that it is not „de fide sed sine errore aut temeritate negari non posse videtur".

3) Cf. GALTIER, *op. cit.* p. 433 — We won't go into other differences of detail which can be found in the theory of other theologians and confine ourselves to the three main positions to which all may be reduced. For our present purpose nothing more is needed.

4) Cf. for example, GALTIER, *op. cit.* p. 435.

penance" (*S. Th.* III, 89, 5); and on the other he states that a penitent does not always come back to the same degree of grace which he had before sinning, but at times to a higher degree, at times to the same, at times also in a lower one (*S. Th.* III, 89, 2). Does not this second statement, to all practical purposes, annul the first? What else can and does reviving merit consist in except in this: that the degree of sanctifying grace of a forgiven sinner is equal to the one he possessed before his sin? How then can it be said that merits are revived when after the sacrament a penitent's state of grace is lower than it was before? [5]).

The difficulty is not sufficiently solved by just referring to St. THOMAS's text in *S. Th.* III, 89, 5 ad 3. To the particular objection, mentioned there, that according to his theory, some merits never revive and never receive their reward, he answers by saying that the merits which, owing to a penitent's imperfect dispositions, would not have actually revived till his death, therefore would not reap the substantial reward of the vision of God the perfection of which is always measured by the degree of a man's charity: they would however receive the accidental reward which is due to good works done in a state af grace, that is, a joy derived from some created good. It is true, Thomists have endeavoured to put forward this cursory answer of the Angelic Doctor as *the* Thomist conception of the reviviscence of merits [6]). Yet, other Thomists, as JOHN OF ST. THOMAS, [7]) have discarded this view. It would indeed hardly seem to be a sufficient answer to the objection of non-Thomists: that this explanation is purely nominal; the merits of such a penitent do not really revive, since the degree of sanctifying grace which constituted their objective reality is never restored. An accidental reward only is not enough to remove this appearance of a merely verbal solution. The answer to this difficulty, we are inclined to think, can only be found if we look at the idea of reviviscence from a different angle [8]). Does it not strike one, when reading the texts of the *Summa* referred to above, that St. THOMAS himself apparently did not see any difficulty in maintaining at the same time both assertions: A penitent can rise again in a lower degree of grace than he had before; and: It is clear that the mortified works revive through penance? The assertions are found in articles 2 and 5 of the same question 89. About their synthesis, if synthesis be needed, he evidently never worried. In the answer given above ad 3 in article 3, he simply admits that some merits will never obtain their substantial reward;

---

[5]) Cf. HUGUENY, in *La Pénitence*, I, *Somme Théologique*, ed. Revue des Jeunes, pp. 285-298.

[6]) In this way the difficulty is as plainly put as possible. In view of these apparently conflicting statements of St. THOMAS it is not surprising that his followers are somewhat at a loss to see what his real opinion is. Cf. BOYER, *op. cit.* p. 276.

[7]) *Cursus theologicus* (ed. Parisiis 1883-1886) tom. IX, pp. 694-695.

[8]) The conception formulated by C. BOYER, *op.cit.* p. 276, in five points, as the genuine doctrine of St. THOMAS, corresponds with what follows here for the first three assertions, except that the „nec augetur deinde nisi secundum quod exigunt actus de novo positi", is to be restricted to „novi actus paenitentiae" for the past sins: these only prepare the necessary disposition for the reviviscence of merits which is still due.

yet, this does not seem for St. THOMAS to be an objection against the reviviscence of merits. Would it perhaps be possible that the two statements if rightly understood are not really in opposition to each other?

What can and does reviviscence of merits mean? In the Thomist conception of grace and merit, where the reality of merit is conceived as consisting objectively in the very degree or intensity of sanctifying grace [9]), it seems perfectly certain that to say: A penitent's previous merits revive through penance, means exactly the same as: His degree of sanctifying grace after penance is the same as it was before his sin. If it is not the same but lower, as it can and does happen, then those merits cannot be said to have revived through penance. When a penitent after penance is restored in a lower degree of grace than he possessed before his sin, then we have to say that in this case his merits did not revive (yet). Does this contradict St. THOMAS's general statement that, „Through penance the mortified merits revive" (art. 5)?

It all depends on the reason *why* a penitent revives in a lower degree of grace. This reason, according to St. THOMAS's undoubted teachting, does not lie in the sacrament of Penance, but in the penitent's personal and free dispositions [10]). It is only when a penitent does not freely dispose himself to the degree of sanctifying grace he could and should receive through penance, that he does not actually receive the same degree of grace he had before or that his previous merits do not actually revive at once [11]).

No justification of adults is possible without a free act on their part, without their free acceptance of grace or an act of charity and contrition which constitutes the disposition necessary for the infusion of sanctifying grace [12]). It is this actual disposition of fervour which exists at the very moment of justification that determines the degree of grace a penitent will receive in the sacrament [13]). If this actual fervour is below the level of the grace he possessed before sinning, (and this depends solely, grace of repentance being given [14]), on his own free co-operation with grace), then and then only, his previous merits revive merely in part. That means: only when a penitent wilfully *refuses* to accept the same perfection of grace he had before his sin but contents himself with a lower one, — not by saying no, but by not freely disposing himself in the required degree of fervour —,

---

9) Cf. *De ratione meriti secundum S. Thomam* (Rome 1939) p. 101. Compare IOANNES A S. THOMA, *op. cit.* p. 693: „Si autem reviviscunt merita praeterita ex divina acceptatione ut iterum praemientur, etiam gratia illis correspondens debet reviviscere, quia gratia est tota ratio et principium quo illa opera habent valorem meriti".

10) *S. Th.* III, 89, 2 ad 2.

11) Cf. BOYER, *op. cit.* p. 268, Thesis 21, „. . . . quamvis ex parte Dei (homo paenitens) moveatur ad aequalem vel maiorem gradum quam prius habuerat, potest tamen ex parte sui, et ex impedimento actus remissioris, nonnisi in minori gratia resurgere".

12) *S. Th.* I II, 113, 3, 4 et 5; et comp. ib. 8.

13) Cf. *S. Th.* III, 89, 2; the principle of St. THOMAS is found for example, I II, 52, 1; 66, 1; 112, 4. Compare BOYER, *loc. cit.* „quantitas gratiae commensuratur actuali dispositioni".

14) Compare BOYER, *op. cit.* p. 268, „ex parte Dei movetur ad aequalem vel maiorem gratiam quam prius habuerat".

then and then only his merits do not actually revive to their full extent [15]). And how could they, against his will? Does God ever force His grace upon unwilling men? Could He even do it, He who when dealing with His free creatures respects their freedom? [16]).

Now, it is not hard to see that the repentance of a sinner who before his sin had risen to a high degree of sanctifying grace and of charity both actual and habitual will be expected to be of its nature more intense and perfect than the sorrow of another sinner who did not fall from such a high perfection of grace. Why? Because penance of its very nature aims at removing the state of sin [17]); and this is actually and completely removed only when a forgiven penitent rises in the same state of grace in which he was before. If he rose in a lesser grace, then some harm would remain of his previous state of sin and his sins would not have been fully forgiven. Consequently, the repentance of a sinner who fell from a high degree of grace will then only be that measure of repentance which it should be and which for this reason is a sufficient remedy to undo his sins and to restore him to his former state of grace, when his fervour causes the disposition adequate for that degree of sanctifying grace he lost by sinning. Then only his repentance will be complete and whole-hearted [18]). And is it not clear that a man whose charity and love for God were more intense and perfect before his sin will, when moved by the grace of repentance, naturally be more sorry for having offended his Father and Friend, than a sinner whose love of God was at a low ebb even before his sin? And so it depends on a man's free co-operation with the grace that moves him to repentance, and to the repentance which is adequate to the forgiveness of his sins, whether he will or will not rise up again in the same grace he had before.

This supposes that the actual graces which prepare a sinner for the forgiveness of his sins will actually move him to a repentance adequate to the recovery of his previous state of grace [19]). Why? For the very reason that penance completely wants to destroy the state of sin, and this evidently means that the penitent is re-instated in his former grace and charity. But again, the grace of repentance cannot do this without his free co-operation which he can give or refuse in part or in full. If he refuses his co-operation to the full and gives it only half-heartedly, he will not rise to the same grace. It may well be that this voluntary lack of fervour is not due to a clear actual refusal at the present moment; it may indeed result from a preceding

---

15) Cf. Boyer, *op. cit.* p. 271, we cannot say a priori that a man will fully correspond to the grace which is given to him, „nihil a priori docet motionem divinam .... esse semper efficacem, hominemque ei plene obedire".

16) Cf. above n. 12.

17) Cf. above n. 10.

18) Cf. Boyer, *op. cit.* p. 276, „ita ut homo, si plene Deo moventi obsequatur, resurgat habens actu totum augmentum gratiae quod sua praeterita merita adaequat"; et *ibid.* p. 282f.

19) Cf. Boyer, *loc. cit.* „Merita ante peccatum acquisita, ... cum a Deo remanent accepta, influunt in momento iustificationis ut Deus hominem moveat ad illam dispositonem quae correspondet gratiae proportionatae meritis illis".

habitual state of laxity into which he freely allowed himself to slip gradually [20]). His habitual state of remissness in which the actual fervour of his charity through his own fault, remains below the level of his habitual charity and of his sanctifying grace, may at the moment of his justification have rendered him unable to freely give his adequate co-operation with grace. His refusal in that case is voluntary *in causa ;* it remains a free refusal which is the real cause why he does not rise again to the same grace.

If this is so, we can easily see why, in all these cases of imperfect reviviscence of merits, penitents rise to a lower state of grace. It is not because penance does not revive their good works but because they themselves impede this reviviscence to an extent measured by their wilful lack of fervour. The sacrament of Penance does not work magically, in spite of a man's deliberately imperfect dispositions. Considered in itself it is apt to undo his sins fully and to re-instate a penitent in the grace he possessed before. But it can do this only when a penitent does not refuse his free co-operation. Such certainly is the import of St. THOMAS's idea that sanctifying grace is always given to a man according to the measure of his present dispositions, that is, according to the actual fervour of his repentant charity at the moment of justification [21]). The reviviscence of merits which expresses a particular aspect of the infusion of grace in a repentant sinner, namely, the degree in which grace is restored through penance, is no exception to this general law of the economy of grace.

Accordingly, the synthesis of St. THOMAS's two statements which we mentioned in the beginning lies in this : The previous merits revive through penance fully *unless* a penitent wilfully impedes their reviviscence. This reviviscence, just as justification itself, is impossible without a penitent's free co-operation with grace. This refusal to co-operate, which amounts to a refusal of grace, consists in the penitent's lack of fervour while repenting, and its result is that his disposition does not come up to the level of grace he should receive. To one who is wilfully indisposed, God does not, nor can He, give His grace.

The practical importance of this theory is manifest. Without leaving any room for an illusory trust in the sacramental efficacy of penance, as if the sacrament could produce its effects in spite of a penitent's negligence (a belief which in its origin may well be akin to the superstitious reliance on magical means), it forcibly urges to fervour and generosity in the reception of the sacrament. Because of the very nature of grace and of merit, the measure in which a penitent's merits revive depends on his free co-operation with grace.

It is therefore not correct to say, as Father GALTIER does [22]), that this conception does away with the real idea of reviviscence ; because, he says, the proportionate disposition to the degree of grace required for their revi-

---

[20]) Cf. *S. Th.* II II, 24, 10, c and ad 3, „Illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor".

[21]) Cf. above n. 13.

[22]) *Op. cit.* p. 435.

viscence could never come about except by new meritorious acts which of themselves produce (or merit) an increase in grace, not the revival of past merits. It is true that new meritorious acts bring about an increase of grace which is their own. But this increase in grace is not the extra fervour required for the reviviscence of the past mortified merits[23]). The disposition necessary for this reviviscence can be and is actually produced only by those acts of virtue whose very existence is founded in the past sins which mortified the merits. And these acts are precisely the new acts of repentance of those sins. These could never have come into existence but for those sins which though they have been forgiven have however never been fully repented for. Whenever these new acts of repentance are more fervent than were the former ones and just because they are more fervent, they bring about the disposition of fervour adequate to the full reviviscence of the merits[24]). We touch here on another reason for repeated repentance and confession of forgiven sins: [25]) this repeated repentance can eventually bring us to that disposition of fervour which is required for the reviviscence of merits which have not yet revived to their full extent. And so we see again that as soon as repentance comes up to the required level of perfection where no further refusal of grace or of co-operation with grace is implied, the past merits revive in their fullness.

Thus it appears that the Thomist conception of the reviviscence of merits which rests on a firm theology of grace is a real and not a nominal explanation. And more than the other conceptions it is apt to stimulate spiritual fervour in the reception of the sacrament of Penance.

Kurseong (India) PR. DE LETTER

[23]) It may well happen that thanks to new meritorious acts of virtue a penitent grows to a higher degree of grace than he possessed before his sins. But this new increase in grace is not properly speaking the reviviscence of his past mortified merits, since it has come about independently of his past sins or past merits. It could and would have come into existence equally well had he never had any past mortified merits.

[24]) This particular point, namely, that it is only acts of renewed repentance of past forgiven sins which bring about the necessary disposition for the reviviscence of merits, seems to have been overlooked by BOYER *op. cit.* p. 276 (cf. above n. 8). Unless this be stressed, the objection made by GALTIER, *loc. cit.*, holds good. Need we point out that these new acts of more fervent repentance may, besides constituting the adequate disposition for the reviviscence of deadened merits, also bring about their own increase in grace due to their extra fervour, just as, St. THOMAS says, a penitent can rise after penance to a higher degree of grace than he possessed before sinning?

[25]) For the other reasons for repeated confession and repentance of forgiven sins, cf. 4 d. 17, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1 where St. THOMAS gives four of them: the remaining temporal penalty, the remnants of sins, compensation for lost innocence, and for wasted time; the former two do not always exist; the latter two always remain.

MORAALPROBLEMEN

VRIJHEID IN TWIJFEL ?

Ongeveer een jaar geleden verscheen in dit tijdschrift (1949, 281-296) van de hand van A. VAN KOL een uitvoerige bespreking van onze dissertatie „Vrijheid in twijfel ?" Uit de kundige weergave blijkt dat de recensent het boek niet louter gelezen, maar ook grondig bestudeerd heeft. De wijze waarop hij regeert is sympathiek en blijft dit, ondanks het feit dat hij van mening is „niet één steen op de andere te mogen laten staan". Uitdrukkelijk en vol erkentelijkheid willen we dit vooropstellen, want het lijkt ons een uitermate zware opgaaf, een werk waarmee men het van a tot z oneens is, kalm en zakelijk te behandelen, louter de leer aan te vallen zonder de persoon te kwetsen. Pater VAN KOL is daarin geslaagd en heeft dit bovendien zestien bladzijden volgehouden. We zijn dan ook overtuigd dat hij zich daarbij alleen door de nobele liefde tot de waarheid heeft laten leiden.

Nu is het geen gewoonte, naar aanleiding van een recensie in dispuut te treden. Wanneer echter de recensie de vorm van zulk een grondige critiek aanneemt dat daardoor heel het werk uit zijn voegen gelicht wordt, achten wij haar belangwekkend genoeg, om op voornoemde gewoonte een uitzondering te maken. Als wij dan ook van onze kant met een wederwoord hierop terugkomen, dan doen we dit, gedreven door diezelfde amor veritatis, in de hoop dat uit de tegenstelling der meningen wat meer licht over deze netelige kwestie moge opgaan.

Wij beperken ons tot het voornaamste twistpunt uit de bespreking : de oplossing van het gewetensprobleem. Niet alsof de kwestie over de opiniezekerheid geen stof tot discussie biedt, verre vandaar ! Voor één artikel zou de behandeling van beide echter te lang uitvallen. En wijl voor de moralist eerst en vooral (zij het dan ook niet alleen) de onmiddellijke oplossing van het gewetensprobleem van belang is — en daarom vanzelfsprekend het grondigst door Pater VAN KOL is aangevallen — willen wij ons hiertoe bepalen.

De bespreking kan men in twee delen splitsen : een uiteenzetting van ons standpunt (blz. 281-287), gevolgd door enige kanttekeningen (287-296). Hieronder zullen wij deze verdeling volgen.

I. Uiteenzetting

Schrijver heeft getracht zo getrouw mogelijk ons standpunt weer te geven (blz. 287). Hierin is hij niet louter tot op zekere hoogte (gelijk men dit pleegt te noemen), maar op bijna volmaakte wijze geslaagd. We zeggen : bijna, want in één punt heeft hij zich niet in onze geest, noch ook volgens de letter uitgedrukt. Dit betreft volgende passage : „Men lette er wel op,

dat de schrijver met nadruk verklaart, dat men zich *nooit* wetens en willens in het gevaar van objectieve wetsovertreding mag begeven. Het moge waar zijn, dat men zich b.v. aan levensgevaar om een ernstige en geproportioneerde reden mag blootstellen; hier, bij het gevaar van objectieve wetsovertreding, kan van een geproportioneerde reden nooit sprake zijn. Het kan weliswaar gebeuren, dat men om een bijkomende reden toch tot handelen mag overgaan, ofschoon men eerst twijfelde: maar dan is de geoorloofdheid niet te danken aan de twijfel, maar aan de bijkomende reden die het subject stelt voor een *nieuwe en andere* concrete daad, waaraan geen gevaar van objectieve wetsovertreding verbonden is. Kortom: nooit mag men zich wetens en willens aan gevaar van objectieve wetsovertreding blootstellen, daar dit gevaar nooit gecompenseerd kan worden" (282).

Deze passage kan bij de lezer gemakkelijk een verkeerde voorstelling van zaken wekken. Men zou er uit op kunnen maken, dat wij als algemeen *beginsel* huldigen, dat men zich nooit in het gevaar van objectieve wetsovertreding begeven mag. Daarom lijkt het ons niet overbodig, hier uitdrukkelijk vast te stellen, dat wij dit op geen enkele bladzijde van ons boek verkondigd hebben en dat men de woorden van Prof. VAN KOL niet op deze wijze interpreteren mag. Integendeel! Zo sterk zijn we ervan overtuigd, dat men zich soms wel degelijk in dit gevaar begeven mag, dat we het een van de lastigste opgaven vonden, om deze (algemeen bestaande) overtuiging te combineren met de (eveneens algemene) leer dat men nooit in twijfel handelen mag. Uitdrukkelijk hebben we dan ook deze moeilijkheid, waaraan alle auteurs stilzwijgend voorbijgaan alsof er geen vuiltje aan de lucht te bespeuren valt, in ons boek naar voren gebracht, waar we schreven: „De door ons gegeven bewijsvoering roept echter *een moeilijkheid* op. Om een geproportioneerde reden mag ik mij in het gevaar begeven, formeel te zondigen; a fortiori is het geoorloofd, mij aan het gevaar van objectieve wetsovertreding bloot te stellen, als ik daar een aangepaste reden voor heb. Zodoende mag ik soms in twijfel handelen, n.l. als dit gecompenseerd wordt. Dit is echter in strijd met de H. Schrift en de algemene leer der theologen, die zeggen, dat men alleen met een zeker geweten handelen mag en *nooit* in twijfel" (217).

Wat we echter in onze dissertatie hebben willen bewijzen (en in deze beperkte zin diene men de woorden van Pater VAN KOL te verstaan) is dit: hier bij de twijfel, als n.l. het gevaar voor objectieve wetsschending uit de gewetenstwijfel voortspruit, is er nooit van compensatie sprake: dit speciale gevaar kan nooit gecompenseerd worden. Daarom zouden we de woorden van Pater VAN KOL: „Hier, bij het gevaar voor objectieve wetsovertreding, kan van een geproportioneerde reden nooit sprake zijn", op de volgende wijze willen aanvullen: „Hier, bij het gevaar van objectieve wetsovertreding, *dat uit de gewetenstwijfel voortkomt*, kan van een geproportioneerde reden nooit sprake zijn". Het argument voor deze stelling kunnen we hier achterwege laten. De belangstellende lezer kan het in zijn geheel in onze dissertatie vinden (217-219). Daar hebben we trachten aan te tonen, waarom het gevaar voor objectieve wetsovertreding bij de twijfel niet gecompenseerd

kan worden, terwijl men zich b.v. om een geproportioneerde reden in levensgevaar begeven mag of het gevaar voor pollutie mag riskeren, waar we ook met een gevaar voor objectieve wetsschending te doen hebben.

II. Kanttekeningen

Onder deze titel brengt Pater VAN KOL tegen onze opvatting zijn grieven naar voren, welke tot het volgend drietal te herleiden zijn:

1. Voor het bewijs van de fundamentele thesis: ,,men mag nooit met een twijfelachtig geweten handelen'' hebben wij vanuit het gevaar van de objectieve wetsovertreding geredeneerd. Schrijver is van oordeel dat dit een slechte argumentatie is, die niet van een goede logica getuigt en door de meeste auteurs dan ook niet gebruikt wordt (289).

2. Ons argument lijdt daarbij aan een petitio principii, gaat uit van een onbewezen suppositum met alle gevolgen van dien (288-289).

3. Wij komen tot een te grote gestrengheid in de practische oplossingen (295-296).

Stuk voor stuk zijn de bezwaren van die aard, dat zij een ernstige beschouwing onzerzijds hebben uitgelokt. De neerslag van deze bezinning op elk der drie opmerkingen moge hier volgen.

1. Het is bekend dat men voor de fundamentele stelling ,,cum conscientia dubia agere non licet'' bij de auteurs een tweevoudig argument aantreffen kan. Naast het bewijs dat iemand die in twijfel handelt, bereid is de handeling te stellen, hetzij deze zondig is of niet, waardoor hij blijk geeft een zondige wilshouding te bezitten, treedt bij velen ook de bewijsvoering vanuit het gevaar van wetsschending op: wie in twijfel handelt, stelt wetens en willens een daad die een gevaar voor wanordelijkheid insluit. Dus zondigt hij, besluiten sommigen kortweg. Anderen concluderen eruit, dat hij virtueel of hypothetisch in de wetsovertreding toestemt en derhalve formeel zondigt.

Tegen de eerste vorm van bewijsvoering hebben we onze bezwaren bekend gemaakt (219-221). Met vele auteurs hielden wij het dan ook bij de tweede manier van argumenteren. Waarom al deze schrijvers daardoor blijk geven van slechte logica, gelijk VAN KOL beweert, kunnen wij niet inzien. Als men de elementen van een handeling, in twijfel gesteld, naspeurt, stoot men noodzakelijk op een daad die kans loopt, tegen een wet te botsen. Is dit niet hetzelfde als zich in gevaar begeven, een wetsovertreding te begaan? O.i. wordt bij dit argument precies uitgegaan van het element dat het meest grijpbaar in het handelen-in-twijfel vervat ligt. Daarom wordt hierdoor het verstand veel meer voldaan dan door de redenering dat iemand, zo hij in twijfel handelt, hypothetisch de zonde wil. Dit laatste blijft voor het verstand toch altijd een ietwat vaag begrip. Bovendien kan die conditionele wilshouding met deze andere gepaard gaan, dat men in geen geval de handeling zou stellen, als men wist, dat ze zondig is.

Geen wonder dan ook dat wij bij onze argumentatie vele auteurs aan onze zijde hebben. Pater VAN KOL moge er dan al weinig ontdekt hebben (,,de meeste auteurs echter maken van deze slechte argumentatie geen ge-

bruik"), toch kunnen we er een eerbiedwaardige reeks vermelden. Zo geeft MERKELBACH beide argumenten en noteert erbij dat ze in wezen niet van elkaar verschillen en dat men de bewijsvoering vanuit het gevaar reeds bij S. THOMAS, SCOT en S. ALPHONSUS vinden kan [1]). Ook AERTNYS-DAMEN plaatst ze allebei als volwaardig naast elkaar. „Non licet temere se exponere periculo probabiliter peccandi; qui autem de actionis honestate dubitat, exponit se periculo probabiliter peccandi; ergo peccat. Deinde, qui dubius et anceps de operis honestate, dubio non deposito, opus aggreditur, ita animo comparatus est ut illud exsequi velit, sive legi Dei adversetur sive non; ergo legem Dei non curat, quod sine peccato non est" [2]). NOLDIN-SCHMITT hanteert het eerste argument voor de stelling dat men nooit met een practisch twijfelachtig geweten handelen mag; bij de thesis dat alleen een zeker geweten de juiste norm van handelen is, gebruikt hij echter het tweede: „qui operatur cum conscientia, quae non est certa, voluntarie periculo se exponit transgrediendi voluntatem divinam; atqui ita agens virtualiter consentit in transgressionem praecepti, ideoque formaliter peccat" [3]). WOUTERS vermeldt eveneens beide bewijsvoeringen; de eerste om aan te geven dat men strikte zekerheid nodig heeft om te mogen handelen; de tweede bij de propositie dat men eerst naar de waarheid zoeken moet, als men van de geoorloofdheid niet zeker is: „qui praedictam inquisitionem [np. veritatis] negligit, vilem habet ipsam ordinationem divinam, quippe quam infringendi periculo temerarie se exponat" [4]). Met verwijzing naar S. THOMAS redeneert ook PRÜMMER vanuit het gevaar: „ille, qui absque morali certitudine de liceitate sui actus agit, peccat se exponendo periculo proximo formaliter peccandi et offendendi Deum. Porro non licet voluntarie se exponere proximo periculo peccandi; etenim ille, qui facit id quod rationabiliter suspicatur esse peccatum, vult virtualiter et interpretative ipsum peccatum" [5]). VERMEERSCH argumenteert op de volgende wijze: „Simul.... cum conscientia dubia de moralitate talis actionis, gerimus conscientiam quae nobis testatur certum periculum violandi per istam actionem legem cui actus fortasse adversatur. Quare qui actionem nihilominus efficit, hypothetice consentit in violationem legis (si re vera actionem prohibeat), ac proin habet affectum inclinatum in violationem legis ipsum obligantis: quod vetatur lege divina naturali qua adimpletio singularum legum urgetur" [6]).

We hebben deze auteurs in den brede aangehaald, omdat Pater VAN KOL hen voor de wagen van het eerste argument gespannen heeft (287). Uit de teksten blijkt dat hij daar tot op zekere hoogte het volste recht toe heeft. Maar als hij dan even later beweert, dat de meeste auteurs van de slechte argumentatie vanuit het gevaar van wetsovertreding geen gebruik maken, wekt hij daardoor de indruk, dat zij *alleen* de eerste bewijsvoering voor-

---

1) *Summa theologiae moralis,* I, 1931, n. 213 met nota.
2) *Theologia moralis,* I[11], n. 64.
3) *Summa theologiae moralis,* I[27], n. 221, 224.
4) *Manuale theologiae moralis,* I, 1933, n. 220, 221.
5) *Manuale theologiae moralis,* I[4] et [5], n. 326; cfr. n. 330.
6) *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* I[3], n. 329.

staan en de tweede niet aanvaarden. Dit is echter in strijd met hun leer, die in de geciteerde teksten duidelijk naar voren treedt. In twijfel handelen *is* volgens hen zich in gevaar begeven de wet te schenden.

Naast genoemde auteurs zouden we nog kunnen vermelden: GÉNICOT-SALSMANS [7]), LEHMKUHL [8]), TANQUEREY [9]), BEAUDOUIN [10]), en de MECHELSE AUTEUR van het tractaat „De conscientia" [11]), die zich allen tot het argument vanuit het gevaar der wetsschending beperken. De laatste schrijft: „Qui agit incertus utrum sua actio sit licita, committit se periculo agendi aliquid quod de facto prohibetur, aut omittendi aliquid quod de facto praecipitur. *Circa hoc, nulla est difficultas*" (cursivering van ons).

Bij deze opsomming willen we het laten, ofschoon het niet moeilijk vallen zou, met de aanhangers van het compensationisme de reeks nog aanzienlijk te vergroten. Voldoende blijkt er uit, dat ongeveer alle tegenwoordige moralisten (in navolging van de grootmeesters uit het verleden) deze „slechte" argumentatie gebruiken. Wij voelen ons in zeer veilig gezelschap en volstrekt geen eenzaam roepende in de woestijn.

Nu is het zeker waar, dat meerderen van hen bij het *hanteren* van deze bewijsvoering slordig te werk gaan. Vooreerst geven sommigen het voorwerp van het gevaar niet precies aan. Het is de verdienste van de Mechelse auteur, duidelijk te hebben aangetoond, dat het hier niet over het gevaar van formele zonde gaat, maar over dat van objectieve wetsovertreding [12]). Vervolgens vonden wij bij niemand de boven vermelde moeilijkheid besproken, hoe het komt dat men *nooit* in twijfel handelen mag en tegelijkertijd toch om geproportioneerde reden zich aan het gevaar van objectieve wetsovertreding mag blootstellen. — Dit alles verandert echter niets aan de *structuur* van hun argumentatie, waarbij zij altijd in het handelen-in-twijfel het element ontdekken dat men zich in gevaar begeeft de wet te schenden. Bijna eensgezind besluiten zij *vanuit dit element* tot de ongeoorloofdheid.

2. Het zwaarste geschut richt Prof. VAN KOL echter tegen het argument waarmee wij onze fundamentele thesis bewijzen. „Voor Pater VAN ZUNDEREN", zo schrijft hij, „is het één en hetzelfde te beweren, dat men in practische twijfel niet handelen mag, en te beweren, dat men zich nooit aan gevaar van objectieve wetsovertreding mag blootstellen. Door deze gelijkstelling, die door de schrijver o.i. niet bewezen werd, is van te voren reeds heel het probleem, waarover de moralisten zich eeuwen lang moe hebben gedacht, uit de weg geruimd. En vanuit een dergelijke stellingname is het natuurlijk niet moeilijk meer om alle voorstanders van de moraalsystemen in tegenspraak te brengen met de ‚fundamentele thesis'. Maar men bedenke dan, dat de ‚fundamentele thesis' van Pater VAN ZUNDEREN een andere is als de fundamentele thesis waarvan de gewraakte auteurs uitgaan! Zij aan-

[7]) *Institutiones theologiae moralis*, I^{8}, n. 53.
[8]) *Theologia moralis*, I^{12}, n. 122 in fine.
[9]) *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, II^{11}, n. 411, 417.
[10]) *Tractatus de conscientia*, p. 50.
[11]) *De conscientia*, p. 27-30.
[12]) O.c., p. 29-30.

vaarden de fundamentele thesis, dat men nooit in practische twijfel mag handelen; maar geen van hen zal de ‚aequivalente' uitdrukking onderschrijven die VAN ZUNDEREN er voor in de plaats stelt: dat men zich nooit aan gevaar van objectieve wetsschending mag blootstellen". En daarom besluit hij even verder: „Wij willen alleen maar zeggen, dat de critiek van Pater VAN ZUNDEREN de moraalsystemen o.i. niet raakt, omdat zij uitgaat van een veronderstelling, die niet de hunne is. Lange bladzijden weidt de schrijver over deze kwestie uit; hij spreekt van dwalend geweten, valse beginselen, verstandsconstructie en contradictie — maar dit alles kunnen de voorstanders van de moraalsystemen rustig over zich heen laten gaan: de argumentatie treft hen niet. Telkens opnieuw herhaalt VAN ZUNDEREN, dat alles neerkomt op de fundamentele thesis ‚men mag zich nooit wetens en willens aan gevaar van objectieve wetsovertreding blootstellen'. Hij noemt haar het scharnier, waar alles om draait. Zij is o.i. veel meer het onbewezen suppositum, dat door de voorstanders van de moraalsystemen terecht ontkend wordt" (289).

Nog sterker dan de passage die we in het begin citeerden, kunnen deze woorden de indruk wekken, dat wij het absolute verbod, zich *ooit* in het gevaar van objectieve wetsovertreding te begeven, als algemeen beginsel zouden huldigen. Met klem willen we dit nog eens ontkennen. Laat staan, dat we zo'n enormiteit als fundamentele stelling zouden nemen en telkens opnieuw herhalen zouden. Wel hebben we dikwijls als norm gesteld, dat men zich niet aan dat gevaar blootstellen mag, zonder telkens opnieuw erbij te vermelden, dat dit om een evenredige reden wel geoorloofd is. Hierbij sloten wij ons eenvoudig aan bij de gangbare uitdrukkingswijze van de moraal. Deze wetenschap stelt immers een massa normen op, die niet voor alle gevallen opgaan en waar men om een geproportioneerde reden van afwijken mag, b.v. men mag zich niet aan gevaar van zonde blootstellen, het is ongeoorloofd aan onwaardigen de Sacramenten toe te dienen, men mag zich niet in levensgevaar begeven, enz.

Waarin dan onze fundamentele stelling wel bestaat? Zij is dezelfde als die van alle moralisten, welke aan alle dispuut over de moraalsystemen voorafgaat en door S. PAULUS in de Romeinenbrief in de volgende woorden gesteld wordt: „Alles is zonde wat niet in overeenstemming is met het geloof, d.i. met de zekere gewetensuitspraak"; in de termen der moralisten uitgedrukt: men mag nooit in practische twijfel handelen. Het argument daarvoor hebben we in ons boek op deze wijze samengevat: „wanneer ik in twijfel over de geoorloofdheid van mijn daad handel, gaat mijn wil naar iets, dat me wordt voorgesteld als een gevaar voor objectieve wetsovertreding, m.a.w. ik stel wetens en willens een daad, die een gevaar voor een wanordelijkheid insluit. Welnu, zonder evenredige reden mag ik mij niet aan gevaar van wetsovertreding blootstellen. Welnu, hier bij de *twijfel* kán dit gevaar niet gecompenseerd worden, en is er dus van geproportioneerde reden nooit sprake. Ergo: in twijfel handelen is altijd zonde en nooit geoorloofd" (219).

Uit deze aanhaling moge blijken: 1. dat onze fundamentele thesis aanmerkelijk verschilt van die welke uit de woorden van Pater VAN KOL valt

af te leiden, ja, dat ze precies dezelfde is als die van alle moralisten, de voorstanders der moraalsystemen incluis. — 2. dat ook het argument, door ons gegeven, in wezen hetzelfde is als dat van voornoemde moralisten. — 3. dat wij hun bewijs alleen hebben aangevuld, daar het voor ons de moeilijkheid opriep, met elkaar te verzoenen: „men mag nooit in twijfel handelen" en „men mag zich soms in gevaar van wetsschending begeven". Voor de overige auteurs schijnt dit probleem niet te bestaan. Zij glippen er rustig overheen en argumenteren gewoon: „Wie in twijfel handelt, stelt zich aan gevaar van zonde of van wetsovertreding bloot. Welnu, zo iemand wil virtueel of hypothetisch de zonde of de wetsschending. Ergo: hij doet zonde". Hier is natuurlijk bedoeld: „hij doet *altijd* zonde", want anders is het geen sluitend bewijs voor de stelling, dat men *nooit* in twijfel handelen mag. We vragen ons dan ook in gemoede af: zit in deze slordige bewijsvoering niet impliciet opgesloten, dat men zich *nooit* aan het gevaar van wetsovertreding bloot mag stellen, terwijl wij dit door onze aanvulling juist hebben voorkomen? Hiermee willen wij niet beweren dat een van deze auteurs dit ergens uitdrukkelijk leren zou. Wel moge er duidelijk uit blijken, dat hun argument vanuit het gevaar der wetsovertreding gebrekkig en onze aanvulling erop niet zonder grond is.

Tevens moge het duidelijk zijn, dat Pater VAN KOL het geschut, dat hij hier tegen ons afvuurt, met veel meer recht en reden op de auteurs richten kan, die hij thans in bescherming neemt. Bij onze argumentatie hebben wij ons veel verder van de bewuste valse stelling gedistancieerd dan zij dit hebben gedaan.

Het onbewezen suppositum, dat Pater VAN KOL aan de grondslag van onze critiek ontdekt meende te hebben, blijkt dus een fictie te zijn. Het fundament waarop wij het gebouw van onze critiek opgetrokken hebben, komt wonderwel met de fundering van alle moraalsystemen overeen. De fundamentele thesis is precies hetzelfde, het bewijs ervoor minstens even gezond, o.i. een tikje gezonder. Daarom kunnen de voorstanders der moraalsystemen in geen geval *met een beroep op verschil van uitgangspunt* onze bladzijden over dwalend geweten, valse beginselen, verstandsconstructie en contradictie rustig over zich heen laten gaan. Wil men deze pagina's weerleggen, dan zal men wel degelijk andere meer rechtstreekse argumenten dienen aan te voeren. In de recensie van Pater VAN KOL hebben wij die niet kunnen ontdekken.

Slechts op èèn plaats vlecht hij een vluchtige verdediging der probabilistische systemen door zijn critiek heen. „Geen enkel moraalsysteem", zo schrijft hij, „huldigt als beginsel, dat men zich *zo maar roekeloos* aan gevaar van objectieve wetsovertreding mag blootstellen" (288). Hier schrokken wij even op, want dit was nu juist een der grootste grieven, die wij tegen de probabilistische systemen hebben. We hadden immers bij VERMEERSCH, een der voornaamste representanten van het moderne probabilisme, gelezen: „Que prévoit-on, en réalité? Un simple danger de péché matériel. Si cet inconvénient requiert une raison qui l'excuse, ne la trouve-t-il

pas aussitôt dans le bien de la liberté humaine?" [13]). En in zijn handboek eist hij helemaal geen geproportioneerde reden meer: „qui sequitur opinionem minus tutam sed vere probabilem, consentit hypothetice in non culpandam violationem legis. Sed talis consensus ex ipsis terminis est purus omni malitia, nec causam excusantem requirit aut admittit" [14]). Bij de weerlegging van het compensationisme zegt NOLDIN-SCHMITT: „Ut a lege certa excusemur, requiritur causa proportionata, quia *certa* obligatio adest. Ut hoc ad legem incertam transferatur, primo probandum esset, legem incertam obligare" [15]). Kan het roekelozer en is het te veel gezegd, dat zij zich helemaal niet om dit gevaar bekommeren? Hierbij bedenke men wel, dat we niet met een incidentele uitspraak van enkele schrijvers te doen hebben, maar dat we staan voor een onafwendbare conclusie uit hun princiep: lex dubia non obligat. Wat betekent dit beginsel anders dan dat men de vrijheid volgen mag, zo die maar echt probabel is, zodat men zich van de eveneens probabele verplichting niets hoeft aan te trekken? Juist het lex-dubia-beginsel der probabilistische systemen is de vrijbrief om zich roekeloos in het gevaar te begeven, de wet te schenden: wie het een zegt, zegt het ander.

„Niet roekeloos", zegt Pater VAN KOL, want „de systemen zijn er juist voor om de *normen* voor deze blootstelling te bepalen.... In hoeverre men dit risico mag of zelfs moet aanvaarden, wordt volgens enigszins uiteenlopende regels bepaald door probabilisten, aequiprobabilisten, probabilioristen en compensationisten. Niemand van hen leert, dat men dit risico ongelimiteerd aanvaarden mag, maar niemand ook dat men dit ten allen tijde vermijden moet" (288).

Uitgezonderd de laatste uitspraak, die door de zo juist geciteerde teksten van VERMEERSCH en NOLDIN-SCHMITT duidelijk wordt geloochenstraft, is deze passage wellicht in staat op de vluchtige lezer indruk te maken. Wie zich echter eens rustig op deze normen bezint en ze zorgvuldig uiteen gaat rafelen, zal tot de ontdekking komen dat in de regels der probabilistische systemen — in tegenstelling met het compensationisme — het verlof om zich roekeloos aan gevaar van wetsovertreding bloot te stellen, vervat ligt. Neem b.v. de norm der probabilisten. Volgens hen mag men in twijfel de vrijheid volgen, m.a.w. men mag zich aan het gevaar van wetsovertreding blootstellen, als de vrijheid maar echt probabel is, ook al zijn de argumenten voor het bestaan van de wet zwaarder. M.a.w.: ik mag dit gevaar riskeren, als de vrijheid maar degelijk gegrond is en ik derhalve ernstig kans heb, de wet niet te overtreden, ook al zijn de redenen ten gunste van de wet zwaarder, zodat ik daardoor meer kans loop de wet wel te schenden. Goed bezien, komt heel deze regel dus hierop neer: ik mag mij aan dit gevaar blootstellen, zolang het maar echt gevaar blijft (en geen zekere overtreding wordt), ook al is dit gevaar zeer groot. Als hier geen verlof gegeven wordt, zich *roekeloos* in het gevaar van objectieve wetsovertreding te begeven, waar dan wel? Niet roekeloos wil toch minstens zeggen, dat men er een

---

[13]) *Probabilisme*, DAFC, IV, col. 349.
[14]) *Theologiae moralis principia....*, I³, n. 338.
[15]) *O.c.*, n. 249.

bijzondere reden voor heeft, zoals men zich niet roekeloos aan levensgevaar blootstelt, als men een reden kan aanvoeren, die tegen de ernst van het gevaar opweegt, omdat men dan voldoende zorg voor het behoud van zijn leven aan de dag legt. Hier valt er echter in geen velden of wegen ook maar iets van een compensatiereden te bespeuren. Alleen de waarschijnlijkheid, die er wezen moet, omdat we anders niet met een gevaar maar met de zekerheid van overtreding te doen hebben, een probabiliteit derhalve, *die juist het gevaar constitueert,* is voor hen voldoende reden om te mogen handelen. Een bijzondere reden wordt niet vereist. In hun leer mag men derhalve het risico der wetsschending ongelimiteerd aanvaarden [16].

Mutatis mutandis is het voorafgaande ook van toepassing op het aequiprobabilisme en het probabiliorisme, inzover dit een reflex princiep aanvaardt. De aequiprobabilist zal eerder van zekerheid en niet zo vlug van gevaar van wetsovertreding spreken. *Als* er echter volgens zijn mening van gevaar sprake is (bij gelijke kans voor wet en vrijheid), dan mag men dit gevaar trotseren en de weg der vrijheid bewandelen. Evenmin als de probabilist eist hij in dit geval daarvoor een bijzondere compensatiereden. De regel van de probabiliorist geeft enkel aan, *welk* gevaar men mag riskeren, en brengt dit — in tegenstelling met de voorgaande systemen — tot een risico van kein formaat terug. Maar *als* er meer redenen voor de vrijheid pleiten dan voor de wet, zal men volgens hem dit beperkte gevaar met een gerust hart mogen riskeren. Ook in zijn norm is geen enkel spoor van een geproportioneerde reden te bespeuren.

O.i. is het dan ook niet roekeloos te beweren, dat de probabilistische systemen als beginsel huldigen, dat men zich *zo maar roekeloos* aan gevaar van objectieve wetsovertreding mag blootstellen. Wie na het voorafgaande daar nog niet van overtuigd is, moge dan in het bestaan zelf van het compensationisme een onweerlegbaar bewijs voor deze stelling vinden. Gelijk de naam aanduidt, eist dit nieuwe stelsel van de vorige eeuw een compensatiereden, om het gevaar van wetsschending te mogen riskeren. Wanneer nu de probabilistische systemen dit ook vragen, zoals Pater VAN KOL beweert, dan is het onbegrijpelijk, hoe dit als een nieuw systeem kon opstaan

[16]) Terwijl we met dit verweer bezig zijn, wordt onze aandacht nog getrokken door een nieuw getuigenis, dat deze zienswijze duidelijk bevestigt. In Revue diocésaine de Tournai, 1950, p. 413 schrijft Albert STÉVAUX, die het probabilisme aanhangt: „A l'objection des tutioristes disant qu'il est coupable de risquer délibérément la violation d'une loi, on peut répondre qu'il est certainement blâmable de risquer une faute formelle en s'exposant à consentir au mal, ou en provoquant le prochain au péché, mais qu'il n'est pas coupable de risquer la faute matérielle consistant à violer l'obligation". En even verder (p. 414): „Certains diront: soit, vous pouvez refuser de suivre une loi douteuse; mais il faut pour cela vous appuyer sur des motifs proportionnés; le bien que l'usage de la liberté permettra d'atteindre doit compenser le risque de violer la loi. — Nous admettons volontiers que la non-observation d'une loi probable doit reposer sur des motifs, en ce sens que la thèse favorable à la liberté doit être fondée sur de sérieuses raisons. Mais nous nions que la mise en oeuvre de l'opinion plus large doit être justifiée par l'espoir d'un bien moral spécial. L'inexistence de l'obligation subjective dans le cas du doute suffit à légitimer l'attitude de celui qui agit selon une sérieuse probabilité".

en zich als een apart stelsel in de moraal tot nu toe heeft kunnen handhaven. En totaal onverklaarbaar wordt dan het feit, dat de voorstanders der probabilistische systemen dit nieuwe stelsel altijd zo vinnig hebben bestreden en nog steeds hardnekkig verwerpen. En hoe zullen zij dit overigens kunnen aanvallen, tenzij door te beweren dat dit gevaar niets om het lijf heeft en men het dus ongelimiteerd aanvaarden mag? We zagen dan ook, dat zowel VERMEERSCH als NOLDIN-SCHMITT dit wapen tegen hen hanteerden.

Nog steeds zijn wij van mening, dat er hier een contradictie ligt tussen de probabilistische systemen en de fundamentele thesis die *alle* moralisten aanvaarden. Terwijl zij *als grondstelling* aannemen, dat men in practische twijfel niet handelen mag, omdat men zich volgens de algemeen gangbare leer niet (roekeloos) aan het gevaar mag blootstellen, de wet te overtreden, beweren zij *bij de uitwerking van hun systeem*, dat dit wel geoorloofd is. Het betoog van Pater VAN KOL heeft ons in dezen niet aan het wankelen kunnen brengen[17]).

3. Als derde verwijt vermeldt Pater VAN KOL, dat onze leer tot een te grote gestrengheid in de practische toepassingen voert. Hij verwijst naar een voorbeeld, door ons gegeven, waarin we niet terstond de H. Communie toestaan aan ieder die twijfelt of hij nog nuchter is. Wij eisen daar een goede reden voor, b.v. dat hij de H. Communie hard nodig heeft. Dit is tegen de algemene leer der moralisten, aldus schrijver. En hij citeert MERKELBACH, AERTNYS-DAMEN, WOUTERS, VERMEERSCH, NOLDIN-SCHMITT, GÉNICOT-SALSMANS en PRÜMMER. „Tegenover dit eenstemmige getuigenis van de handboeken staat Pater VAN ZUNDEREN alleen" (296).

Wij hebben nooit de illusie gekoesterd, dat we bij de practische toepassing van onze leer ons bij de meerderheid van de auteurs zouden kunnen aansluiten. De meesten van hen — met name de door Pater VAN KOL geciteerden — zijn immers probabilist of aequiprobabilist, uitgezonderd PRÜMMER die het compensationisme aanhangt. Dat we echter moederziel alleen zouden staan tegenover de algemeen aanvaarde opvattingen der auteurs in, kunnen we niet voetstoots aanvaarden. Juist met een beroep op enkele moderne auteurs menen we het te moeten ontkennen. Op de vraag: „An in dubio num fregerit jejunium, possit quis communicare?" antwoordt AERTNYS-DAMEN: „Practice affirmative.... Res est controversa inter auctores.... Si quis dubitet num aliquid comederit vel biberit, negant multi.... Alii tamen communius et probabilius affirmant.... Si quis certo scit se comedisse aut bibisse, sed dubitat an post mediam noctem id fecerit, negant

---

[17]) We onderschrijven gaarne wat de auteur in een nota zeer terecht opmerkt: „dat het volgens bepaalde normen riskeren van gevaar van objectieve wetsovertreding zelf weer tot de objectieve wet [metaphysisch beschouwd] van het zedelijk leven behoort". Uit het bovenstaande blijkt, dat die „bepaalde normen" echter niet de normen van de probabilistische systemen mogen zijn. Niet het roekeloos riskeren, maar alleen het riskeren met geproportioneerde reden maakt zelf weer deel uit van die objectieve wet. Daarom kan men o.i. ook vanuit deze metaphysische wetsbeschouwing niet tot een rechtvaardiging van de probabilistische systemen komen.

Lugo, Sanch. Salm. Bened. XIV, et alii" [18]). En CAPPELLO zegt bij deze kwestie: „In dubio, utrum transacta sit, necne, media nox, utrum post mediam noctem aliquid sumpseris, necne etc., potes communicare, quia lex dubia non obligat. Pro casu dubii negativi sententia est communis et certa; pro casu dubii positivi [waar het bij ons voortdurend over gaat], cum quis scil. non leves habet rationes opinandi se vere post mediam noctem comedisse aut bibisse, eadem sententia affirmativa est, nostro judicio, vere probabilis et practice tuta" [19]).

Van volstrekte eenstemmigheid is er ook tegenwoordig blijkbaar absoluut nog geen sprake. Het feit dat twee moderne auteurs het nodig oordelen, de strengere mening te vermelden en deze nog altijd flink probabel achten, stelt ons volkomen gerust: onze critiek op de systemen is geenszins een critiek op de practische moraal, doch alleen op een probabele mening geworden. — Overigens stemt de practische oplossing, die wij voorstaan, geheel overeen met die der compensationisten. Dat deze volkomen veilig is, moge blijken uit het volgende citaat van de probabilist TANQUEREY, waaraan VERMEERSCH in zijn handboek volledige bijval betuigt: „*Compensationismum* non admittimus ut *systema generale* quo solvi possit dubium practicum; sed putamus prudentes confessarios, in usu aequiprobabilismi aut probabilismi, quadam prudenti *compensatione* uti debere: attendere nempe non solum quid *liceat*, sed etiam quid *expediat*, ideoque sedulo expendere utrum necne habeatur ratio sufficiens *consulendi* usum talis vel talis opinionis probabilis, in tali determinato casu, attentis non solum externis adjunctis, sed etiam psychologicis paenitentis dispositionibus" [20]). Zou het dan toch nog waar zijn, dat onze practische oplossingen niet al te streng zijn, maar integendeel de juiste maat van de christelijke voorzichtigheid betrachten, terwijl de probabilistische systemen *juist in de praktijk* daar beneden blijven? En wanneer zo'n voorzichtige praktijk logisch voortvloeit uit de voorgestane beginselen, kan dit dan ook geen klein pleidooi inhouden voor de leer zelf die er aan ten grondslag ligt? Het zijn in ieder geval enkele vragen, die o.i. het overwegen waard zijn.

Over de wijze waarop Pater VAN KOL zijn critiek geleverd heeft, de grootste lof! De uiteenzetting van onze leer is, op één punt na, in al haar beknoptheid meesterlijk te noemen. Door zijn vaagheid brengt dit ene punt in de kanttekeningen echter zo'n diepgaand meningsverschil naar voren, dat daardoor het fundament van heel het tractaat over het geweten geraakt wordt. Daarom achtten wij zijn betoog te belangrijk, om er niet uitvoerig op terug te komen.

Stein (Lb.) H. VAN ZUNDEREN

---

18) O.c., II, n. 155.

19) *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, I², n. 505.

20) Cfr. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia* ...., I³, n. 338; TANQUEREY, o.c., n. 442.

NAWOORD

De reactie van Dr VAN ZUNDEREN M.S.C. op onze critische bespreking is zo charmant, dat wij voor een ogenblik de strijdbijl weer durven opnemen. Zijn verweer is tegelijkertijd zo scherpzinnig, dat menig lezer zich met spanning zal afvragen, wat de opponent hierop te antwoorden heeft. Daarom plaatsen wij hier enkele opmerkingen, kort en zakelijk, maar voortkomend uit dezelfde liefde voor de waarheid, die deze interessante discussie mogelijk heeft gemaakt.

1. Twee passages in onze bespreking (282, 289) wekken volgens Pater VAN ZUNDEREN de indruk, dat wij hem iets in de schoenen schuiven, wat hij nooit geschreven of beweerd heeft: n.l. dat men zich volgens hem nooit aan het gevaar van objectieve wetsovertreding mag blootstellen, *zelfs niet als dit gevaar niet uit gewetenstwijfel voortkomt.* Er is hier een misverstand in het spel. Pater VAN ZUNDEREN maakt n.l. onderscheid tussen gevaar van objectieve wetsovertreding, voortkomend uit gewetenstwijfel, èn gevaar van objectieve wetsovertreding, voortkomend uit het zeker mogen eventueel moeten riskeren van het gevaar voor een objectief goed (b.v. zijn leven) om een geproportioneerde reden. Wij van onze kant hebben dit onderscheid niet gemaakt; en wij zouden het ook nooit willen maken: om de eenvoudige reden, dat het zonder meer zeker (dus buiten alle twijfel om) mogen eventueel moeten riskeren van een dergelijk objectief goed (b.v. zijn leven) wèl het gevaar met zich meebrengt dit objectieve goed te verliezen, maar niet de objectieve wet te overtreden — het is de wet zelf, die in dergelijke gevallen zonder de grondslag van de twijfel het riskeren van b.v. levensgevaar om een geproportioneerde reden geoorloofd eventueel verplicht maakt. *Het lijkt ons ten enen male onjuist in dèze gevallen, die met de kwestie van de moraalsystemen niets te maken hebben, te spreken over gevaar van objectieve wetsovertreding.* En in ieder geval was voor ons „het gevaar van objectieve wetsovertreding" zozeer het correlaat van „twijfel", dat wij genoemde distinctie, die in de dissertatie van Pater VAN ZUNDEREN inderdaad te vinden is, over het hoofd zagen. *Dit misverstand verandert echter niets aan de zaak,* want wij bedoelden VAN ZUNDEREN niets anders te laten zeggen dan hij in werkelijkheid zegt en ons thans in duidelijker formulering voorhoudt: nooit mag men zich wetens en willens in het gevaar begeven van objectieve wetsovertreding voortvloeiend uit twijfel.

2. *Dit vooropgezet blijft het dispuut bestaan* tussen Dr VAN ZUNDEREN en ondergetekende over de formele reden, waarom men in practische twijfel („cum conscientia dubia") nooit mag handelen. Pater VAN ZUNDEREN legt de formele reden in het gevaar van objectieve wetsovertreding in practische twijfel aanwezig. Wij van onze kant zoeken het argument (enigszins anders geformuleerd als in onze bespreking) in de wilshouding, die tot handelen bereid is, ofschoon het z.g. twijfelend geweten de geoorloofdheid van de te stellen handeling nog niet ziet en daarom *eo ipso* uitsluit. Noch het gevaar van objectieve wetsovertreding, noch het gevaar van subjectieve wetsover-

treding of van formeel te zondigen levert de eigenlijke reden, omdat het eerste gevaar niet beslissend en het tweede *gevaar* niet aanwezig is: wie in z.g. practische twijfel handelt, zondigt formeel zonder meer omdat hij een handeling verkiest te stellen, welker geoorloofdheid voor zijn geweten nog niet bestaat. Wij schreven: *z.g.* twijfelend geweten en *z.g.* practische twijfel, omdat deze uitdrukkingen, aan de handboeken ontleend, ons weinig gelukkig voorkomen. Wat men twijfelend geweten resp. practische twijfel pleegt te noemen, is niets anders dan een voorbijgaande aarzeling van het geweten, dat de geoorloofdheid van de te stellen handeling nog niet waarneemt en daarom op hetzelfde ogenblik een beslist verbod oplegt: nooit mag men iets doen, waarvan men de geoorloofdheid niet ziet.

Ziedaar o.i. het punt van discussie tussen VAN ZUNDEREN en ons. Pater VAN ZUNDEREN handhaaft zijn argument; wij blijven vragen naar de bewijskracht. Om niet in herhaling te vervallen, voegen wij hier aan ons vroeger betoog slechts het volgende toe:

a. Wanneer men met Pater VAN ZUNDEREN de formele grond van het adagium „cum conscientia dubia agere non licet" zoekt in het gevaar van objectieve wetsovertreding, dan is het met alle moraalsystemen gedaan. Men zij dus op zijn hoede, want Dr VAN ZUNDEREN is een scherpzinnig man!

b. De auteurs zijn zeer slordig in de bewijzen, die zij voor dit adagium plegen te geven. Pater VAN ZUNDEREN somt er nu elf op, die althans ook zijn argument zouden bezigen. Is dit wel zo? BEAUDOUIN en de Mechelse auteur van het tractaat *De conscientia* konden wij tot onze spijt niet naslaan — laten wij van Pater VAN ZUNDEREN aannemen, dat zij inderdaad dit argument gebruiken, hetgeen voor de Mechelse auteur trouwens wel blijkt uit het citaat door VAN ZUNDEREN gegeven. NOLDIN-SCHMITT vermeldt dit argument inderdaad in n. 221, dat aan onze aandacht ontsnapte. Maar dan verder: MERKELBACH, AERTNYS-DAMEN en PRÜMMER spreken op de aangehaalde plaatsen van „periculum formaliter peccandi" — ook dit argument deugt o.i. niet, maar wordt door VAN ZUNDEREN wat al te gemakkelijk teruggebracht tot het argument uit het gevaar van objectieve wetsovertreding. Pater VERMEERSCH spreekt wel even over een „certum periculum violandi per istam actionem legem cui actus fortasse adversatur", maar geeft in het vervolg van de tekst aan zijn argument een wending, waardoor het verschil met het argument van Pater VAN ZUNDEREN naar voren treedt. WOUTERS, LEHMKUHL, TANQUEREY en GÉNICOT-SALSMANS spreken over de plicht om in practische twijfel te onderzoeken, en over de zonde die men begaat, wanneer men die plicht verwaarloost en toch tot handelen overgaat — een redenering, die wederom verschilt van het argument van Pater VAN ZUNDEREN.

Uit dit overzicht moge blijken, dat niet alleen wij overdreven hebben door de *meeste* auteurs tegen VAN ZUNDEREN uit te spelen, maar dat ook laatstgenoemde zich aan overdrijving schuldig maakt, wanneer hij al deze auteurs voor zijn wagen spant!

c. Laat ons niet verder twisten over het aantal auteurs, die het argument

van Pater VAN ZUNDEREN al of niet bezigen. Hun argumentatie in dezen is zo slordig, dat men een eventuële tegenspraak tussen deze argumentatie en het breed uitgewerkte moraalsysteem moet oplossen door te rade te gaan bij het moraalsysteem. Alle voorstanders immers van de moraalsystemen leren, dat men volgens bepaalde regels bij bestaande speculatieve twijfel tot zekerheid van geoorloofd handelen komt en derhalve, ondanks die speculatieve twijfel en het daarmede gepaard gaande gevaar van objectieve wetsovertreding, practische zekerheid of een zeker gevormd geweten heeft omtrent de geoorloofdheid. Wanneer een aantal onder hen tot de ontdekking moet komen, dat zij bij de rechtvaardiging van het bewuste adagium een argumentatie gebezigd hebben die hiermede in strijd is, dan zullen zij zonder aarzeling deze argumentatie wijzigen — maar het moraalsysteem, als de uitdrukking van een fundamentele wet van ons menselijk zedelijk handelen, getrouw blijven. Wij geven gaarne toe, dat een aantal auteurs deze correctie moet aanbrengen; het verwijt van „slechte logica" was tegen hen en niet tegen Pater VAN ZUNDEREN gericht.

d. De fundamentele thesis van Pater VAN ZUNDEREN: „nooit mag men zich wetens en willens in het gevaar van objectieve wetsovertreding begeven voortkomend uit gewetenstwijfel" blijft voor ons geen aequivalente weergave van het klassieke adagium vanwege het o.i. onjuiste argument daarin opgenomen en kan daarom door de voorstanders van de moraalsystemen niet als uitgangspunt worden aanvaard. Zij ondergraaft reeds de distinctie tussen practische twijfel van de ene kant en speculatieve twijfel leidend tot practische zekerheid van de andere kant, een distinctie die voor de moraalsystemen van fundamenteel belang is en die door Pater VAN ZUNDEREN uitdrukkelijk en principieel bestreden wordt. Op dit aspect van de kwestie gaan wij echter verder niet in.

3. In onze bespreking was het niet onze bedoeling zelf een positieve rechtvaardiging van het probabilisme te geven, ofschoon wij er in het voorbijgaan iets over zeiden. Als wij er de moed toe hadden, zouden wij thans — naar aanleiding van hetgeen Pater VAN ZUNDEREN schrijft over het roekeloos riskeren van gevaar voor objectieve wetsovertreding — daartoe moeten overgaan. Wij laten dit echter over aan Pater DE BRUIN, die zich spontaan aanbood, klaarblijkelijk over meer wetenschappelijke moed beschikkend dan ondergetekende; zijn betoog zal tevens een antwoord zijn op enkele andere punten uit het verweer van Dr VAN ZUNDEREN. Om te voorkomen, dat men een tegenspraak aanwezig zou achten tussen zijn en ons standpunt, zij de aandacht er op gevestigd, dat Pater DE BRUIN zich niet gebonden acht aan de gangbare terminologie, waarin Pater VAN ZUNDEREN zich uitdrukte en waarin wij hem vanzelfsprekend wilden volgen in de bespreking van zijn dissertatie (vgl. Bijdragen 10, 1949, 288 noot 11).

Maastricht ALPH. VAN KOL

MORAALSYSTEMEN

De start van de leer der moraalsystemen lijkt ons weinig gelukkig. Zij beginnen nl. met onderscheid te maken tussen practische twijfel en theoretische twijfel, maar laten ons vrijwel in het duister omtrent de juiste betekenis van de term ,,practische twijfel". Verschillende veronderstellingen zijn hier mogelijk.

Vooreerst zou men onder practische twijfel kunnen verstaan de *onzekerheid* over de zedelijkheid van het object, die in het eigenlijke *gewetensoordeel* wordt opgenomen, m.a.w. een situatie waarin de mens handelt resp. tot handelen besluit, ofschoon hij in de onzekerheid verkeert of hij een zedelijk dan wel een onzedelijk doel nastreeft. Practische twijfel zò verstaan levert eigenlijk geen probleem op. Iemand, die onverschillig staat tegenover de vraag, of hij zedelijk dan wel onzedelijk handelt, heeft de zedelijkheid reeds verworpen — want het is juist het karakteristieke der zedelijkheid, dat zij de wil absoluut verplicht, dat wij haar met een onwankelbare wil moeten aanhangen.

Aangezien practische twijfel zò verstaan niets bijdraagt tot de oplossing van het probleem, hoe de zedelijk-goed-willende mens zich te houden heeft tegenover de onoverwinnelijke onzekerheden van het zedelijk object, bedoelen de moralisten waarschijnlijk iets anders met deze term. Wellicht hebben zij op het oog een theoretische twijfel over de vraag, wat er gebeuren moet als de theoretische hulpmiddelen onvoldoende zijn om de gedragslijn tegenover de twijfel met zekerheid te bepalen. Deze suppositie is misschien op één lijn te stellen met de vraag wat er gebeuren moet, als het geweten meent dat beide alternatieven zondig zijn, m.a.w. dat de zonde zo in de situatie ligt dat de mens wel moet zondigen, wàt hij ook kiest (*conscientia perplexa*).

Mogelijk is echter ook, dat de moralisten met de term ,,practische twijfel" niets anders bedoelen uit te drukken dan de noodzaak voor de theorie om voor de onvermijdelijke twijfels een oplossing te zoeken, die het geweten met zekerheid voorschrijft hoe het moet of mag handelen.

Is deze laatste veronderstelling de juiste, dan wordt daardoor meteen het centrale probleem gesteld. Het geweten moet immers zekerheid hebben omtrent de zedelijkheid van zijn object en twijfel is alleen mogelijk omtrent de subsumptie van objecten onder een *zekere* regel. Maar deze twijfel is ook werkelijk, want in vele gevallen bereiken wij niet meer dan een waarschijnlijke kennis van het onder de zekere regel te subsumeren object: ofwel omdat het object zelf maar waarschijnlijk is, ofwel omdat onze kennis niet verder reikt dan waarschijnlijkheid — ook nadat wij naar de omstandigheden ons best hebben gedaan om de waarheid te achterhalen. In vele gevallen blijven wij in de theoretische twijfel omtrent het object of omtrent

bepaalde onderdelen of gevolgen van het object steken. De moraalsystemen nu stellen de absoluut onvermijdelijke vraag, welke houding de zedelijk-handelende mens (de mens die de zedelijkheid absoluut wil) tegenover deze twijfels moet aannemen, voor zoverre zij morele betekenis hebben of morele subsumpties betreffen.

Waarschijnlijkheid

Het morele object is altijd een of ander belang, een of andere waarde die beschermd moet worden: leven, gezondheid, eer, recht, eigendom, orde, levensvreugde, solidariteit, gezag, gezin of iets anders. In vele gevallen zijn deze objecten zelf maar waarschijnlijk; in vele andere gevallen hebben wij omtrent deze objecten maar een waarschijnlijke kennis. Voor de moraal is het van weinig belang, of het object zelf waarschijnlijk is dan wel of wij (of samen of ieder voor zich) een waarschijnlijke kennis van die objecten hebben. Maar het is misschien toch nuttig om op dit onderscheid de aandacht te vestigen.

Er bestaan waarschijnlijke objecten. Het gezond verstand werpt hiertegen spontaan op, dat alle objecten, die niet door de menselijke vrijheid bepaald worden, in hun oorzaken vastgelegd zijn. De moraal heeft zeker veel te maken met reacties der menselijke vrijheid die slechts waarschijnlijk zijn. Maar het is van belang ook te zien, hoe de natuurlijke objecten (die niet door de menselijke vrijheid bepaald worden) zelf onder waarschijnlijkheids-wetten werken. Er worden b.v. altijd ongeveer evenveel jongens als meisjes geboren. Bij iedere conceptie is het twijfelachtig, of er een jongen dan wel een meisje uit groeien zal, alhoewel het in de oorzaken bepaald is. De natuur echter zorgt voor de regelmaat in het groot en ook dit is oorzakelijk bepaald. Er zijn dus in de natuur oorzaken aan het werk, die in het groot regelmatig verlopen en voor het enkele geval een zuiver toevallige toepassing hebben.

Veel talrijker zijn de gevallen, waarin het aan de gebrekkige kennis van de mens ligt, dat het object slechts met een graad van waarschijnlijkheid gekend wordt maar waarbij het, *gegeven eenmaal deze gebrekkige kennis,* statistisch vaststaat welke graad van waarschijnlijkheid het object heeft. Chirurgen b.v. weten, hoeveel percent van hun patiënten embolie zullen krijgen of hoeveel patiënten bij een bepaalde soort van operaties zullen sterven. Zij schatten de mortaliteit van 0 tot 100 percent. Waar de mortaliteit hoog is, hopen zij op de duur de omstandigheden beter onder de knie te krijgen. Maar het gevolg daarvan is, dat zij dan weer nieuwe soorten van operaties zullen uitvoeren, waarbij vroeger de mortaliteit te hoog was, maar die zij dan wel zullen aandurven, omdat zij hun kunst vervolmaakt hebben. Zij hebben dus altijd te maken met de kansen, dat de patiënt zal sterven, en moeten hun morele houding tegenover deze kansen bepalen. Mag ik het wagen of moet ik het wagen? zullen de vragen zijn, die de chirurg zich te stellen heeft. Leidend zal daarbij zijn het percentage van mortaliteit, dat hij met voorzichtigheid of met zekerheid verwacht.

Wat doet een chirurg in zulk een geval? Hij weegt de belangen af. Wat zal er gebeuren, wanneer ik de zieke niet opereer? Wat voor kansen heeft hij, als ik hem wel opereer? In enkele gevallen gaat hij na afweging der kansen gewoon tot operatie over; in andere gevallen licht hij de patiënt of de familie omtrent de kansen in en laat de keuze aan hen over; in weer andere gevallen opereert hij alleen, als de patiënt hem dwingt; in een laatste soort van gevallen weigert hij. Er zijn dus gevallen, waarin hij meent verplicht te zijn om te opereren of zich van operatie te onthouden; en er zijn gevallen, waarin hij weifelt en meent zowel het een als het andere te kunnen verantwoorden.

Hoe komt hij tot die diverse besluiten? Op een zeer eenvoudige wijze. Als hij de balans zeer sterk ziet doorslaan naar het ene of het andere belang, opereert hij of opereert hij niet; als de kansen min of meer gelijk staan, laat hij de beslissing aan anderen over of neemt hij zelf een willekeurig besluit, zonder zich al te veel te bekommeren om de vraag of bij nader toezien het ene belang toch niet een ietsje groter of kleiner is. Zo nauw luistert hij niet en zo nauw ziet hij niet. Die kleine risico's zijn nu eenmaal aan het leven verbonden.

Het is het zedelijk gevoel dat hem bij die beslissingen leidt. Maar het zedelijk gevoel is niets anders dan de werking van de zedelijke beginselen in de practisch zedelijk-handelende mens. Het is de taak van de theorie deze beginselen te ontdekken en te bewijzen. Voorop staat de zekerheid der verplichting tegenover het leven en de zekerheid van de beroepsplicht, die de taak van chirurg met zich meebrengt. Eerst als deze zekerheid voorafgaat, kan de onzekerheid, de twijfel of de waarschijnlijkheid der subsumptie volgen. De onzekerheid is bovendien van die aard, dat zij niet door verder nadenken weg te nemen is. En de kwade gevolgen of kansen volgen op iedere beslissing, zowel op de beslissing tot ingrijpen als op de beslissing tot onthouding van ingrijpen. Als de mens in alle omstandigheden zedelijk verantwoord moet handelen, dan moet de zedelijkheid ook zekere beginselen hebben om deze twijfelgevallen op te lossen. De vraag der moraalsystemen is: welke zijn deze zekere beginselen, die het geweten over de twijfels heenhelpen?

„Gevaar voor objectieve wetsovertreding"

Bij Pater van Zunderen speelt het begrip „gevaar voor objectieve wetsovertreding" een grote rol. Om dit begrip te verduidelijken vergelijkt hij het bedoelde gevaar met het gevaar voor subjectieve wetsovertreding, waaraan men zich om geproportioneerde reden mag blootstellen. Dit gevaar is echter iets gans anders. Het gehele leven is een gevaar voor subjectieve wetsovertreding; maar sommige omstandigheden van het leven maken dit gevaar bijzonder groot, terwijl zij toch of onvermijdelijk zijn of slechts met opoffering van zeer grote belangen vermeden kunnen worden. Soms moet men zich in zulke gevaren begeven, andere keren moet men die gevaren vermijden; in enkele gevallen mag men zich in het gevaar begeven volgens

de gewone regels van belangen-afweging. Maar het gaat over een geheel andere zaak dan bij het gevaar voor objectieve wetsovertreding.

In het eerste geval immers (gevaar voor subjectieve wetsovertreding) begeeft men zich in het gevaar formeel te zondigen om een bepaald geoorloofd of noodzakelijk belang te beschermen of te behartigen; *daarna* bestaat natuurlijk de mogelijkheid, dat men door een *nieuwe*, vrijwillige keuze in het gevaar formeel te zondigen bezwijkt. In het tweede geval echter (gevaar voor objectieve wetsovertreding) is de zogenaamde overtreding niet een eventueel *gevolg* maar een eventueel *deel* van de handeling, die men *reeds* stelt. Deze eventuële wetsovertreding wordt het subject niet aangerekend, omdat het geweten dwaalt in zijn mening omtrent de wet of de feiten. Het is echter eveneens een objectieve wet, dat men niet tegen zijn dwalend geweten mag handelen. Het heeft dus weinig zin om in deze gevallen de uitdrukking „gevaar voor objectieve wetsovertreding" te gebruiken. Wanneer de belangen behoorlijk afgewogen zijn of wanneer het geweten de zaak behoorlijk onderzocht heeft, dan mag of moet men handelen, met de zekerheid dat bepaalde belangen geofferd en dat nu en dan vergissingen begaan worden.

Roekeloosheid van de moraalsystemen?

Het doet er echter weinig toe, of men met de formule „gevaar voor objectieve wetsovertreding" werken wil. Pater VAN ZUNDEREN geeft toe, dat men zich om een geproportioneerde reden aan dit gevaar mag blootstellen, mits dit gevaar niet voortkomt uit gewetenstwijfel. Hij verwijt echter aan de moraalsystemen, dat zij de mens zich *roekeloos* aan dit gevaar laten blootstellen. Die roekeloosheid zou nl. bestaan in het opnemen van de twijfel in het morele oordeel: ik *mag* dit doen, omdat het twijfelachtig is of ik het tegenovergestelde *moet* doen.

Bij het afwegen van belangen heeft dit argument geen waarde, dat geeft ook Pater VAN ZUNDEREN toe. Als ik waarschijnlijk een zekere schuld betaald heb en geen zekerheid kan krijgen, dan ben ik vrij die schuld (nog eens) te betalen of niet. Betaal ik ze niet, dan loop ik 50 percent kans, dat ik een ander het hem toekomende onthoud (mij aan objectieve wetsovertreding schuldig maak). Toch bezorgt deze twijfel (als men wil: deze zekerheid) mij geen scrupel, omdat ik, bij de overweging of een zekere som aan mij zelf dan wel aan een ander toekomt, mijn eigen belang mag kiezen boven het gelijke belang van een ander.

Maar Pater VAN ZUNDEREN verwijt aan de moraalsystemen, dat zij de probabiliteit van de wet ook verwaarlozen, wanneer er geen enkel belang (d.i. geen enkele andere zedelijke wet) tegenover staat. Dit is echter maar schijn. De moraalsystemen spreken weliswaar slechts over waarschijnlijkheid — al beoefenen zij de voorzichtigheid door er op te wijzen, dat alleen *vera et solida probabilitas* voor de moraal betekenis heeft. Maar deze waarschijnlijkheid put het *materiaal* voor haar logische argumenten uit de te beschermen morele *belangen*. Een toepassing van een morele wet wordt pas waarschijnlijk, wanneer er een waarschijnlijk belang tegenover staat.

Mag de chirurg opereren of niet? Mag men zijn of een ander leven blootstellen of niet? Mag men een ander een bepaalde schade berokkenen of niet? Deze en andere vragen worden uitsluitend beantwoord door een afwegen der belangen, waarbij het gewicht nodig voor een probabiliteit varieert met de waarde van het belang waarover het gaat.

Pater VAN ZUNDEREN meent, dat de moraalsystemen zich niet aan deze regel houden, dat zij roekeloos de probabiliteit der wet op zij schuiven, ook als er geen belang tegenover staat. Hij haalt als bewijs een tekst van Pater VERMEERSCH aan die hem gelijk schijnt te geven: „Que prévoit-on, en réalité? Un simple danger de péché matériel. Si cet inconvénient requiert une raison qui l'excuse, ne la trouve-t-il pas aussitôt dans le bien de la liberté humaine?" VERMEERSCH is een intuïtieve denker met een slordige logica. De materiële zonde — als het eenmaal vaststaat dat zij slechts materieel is — is geen belangrijk kwaad, omdat het geen moreel kwaad is. Daarin heeft hij gelijk. Maar hij heeft ongelijk — dat moeten wij aan Pater VAN ZUNDEREN toegeven — wanneer hij de formele vrijheid of de willekeur als zodanig voor een groot goed houdt. *In moralibus* is willekeur geen belang, omdat de mens zijn vrijheid alleen heeft om er iets goeds mee te bewerken. Voor zedelijke waarschijnlijkheid is altijd een conflict van *belangen* vereist, waardoor het éne belang, dat door een bepaalde wetsformule beschermd wordt, in botsing komt met een ander werkelijk belang. Elk waarschijnlijk belang heeft immers recht op bescherming, zolang er geen enkel ander belang door bedreigd wordt.

Moraalsystemen en juridische wetten

De moraalsystemen begaan m.i. een grote fout — en hierin worden zij door Pater VAN ZUNDEREN niet tegengesproken — wanneer zij een zedelijke waarschijnlijkheidsleer verdedigen, die zowel voor de morele als voor de juridische wet zou gelden. Op het gevaar van al te subtiel te willen zijn, moet ik hier er op wijzen, dat de *zedelijke houding* van de wil tegenover de juridische wet iets anders is dan de *juridische interpretatie* van deze wet. Voor de zedelijke houding tegenover de juridische wet geldt de algemene zedelijke probabiliteitsleer; niet echter voor de juridische interpretatie. De positieve wet immers is een systeem van verhoudingen, dat autonoom in zich zelf de positieve middelen moet scheppen om de twijfels te elimineren. De positieve wet bepaalt zelf, wat er in twijfel omtrent de interpretatie van de inhoud der wet moet gebeuren. Zo is het mogelijk, dat naast elkaar twee positieve wetsystemen bestaan — het kerkelijke en het burgerlijke — waarvan het ene een systeem van regels voor het oplossen van twijfels kent en het andere alleen met zekerheden rekent. Beide systemen moeten echter middelen hebben om te zorgen, dat een al te kritische interpretatie het doel van de wet (de rechtsorde) niet in gevaar brengt. De kerkelijke wet heeft daarom — naast een systeem van regels omtrent de twijfels — een commissie *ad Codicis canones authentice interpretandos*, die van haar macht gebruik maakt om nu en dan interpretaties te geven, die

feitelijk nieuwe wetgevingen of verbeteringen van de oude wetgeving zijn. Daartegenover laat de burgerlijke wet het scheppen van zekerheid in twijfel aan de rechters over. Weet men niet, wat de wet precies inhoudt, dan begint men een proces of een proefproces om de rechter te laten uitmaken, wat met de wetsformule precies bedoeld wordt. Slechts een heel enkele keer grijpt de wetgever zelf in om foutieve interpretaties of toepassingen, die wel de letter van de wet eerbiedigen maar al te zeer tegen de bedoeling van de wet ingaan, weg te werken.

Het voorbeeld, dat Pater VAN ZUNDEREN aanhaalt over het twijfelachtig nuchter-zijn, heeft dus met de morele probabiliteitsleer niets te maken. Het canonieke recht heeft zijn eigen middelen om deze twijfel op te lossen. De *interpretatio doctorum* heeft uitgemaakt, dat men bij twijfelachtige nuchterheid toch te communie mag gaan; en de kerkelijke wetgever sanctioneert deze interpretatie door zwijgend toe te zien. De wetgever heeft natuurlijk de macht om de interpretatie tegen de spreken of om in een wet anders te bepalen. Maar het is een illusoire poging van Pater VAN ZUNDEREN om een andere interpretatie in te voeren door middel van een door hem zelf uitgedacht systeem van morele probaliteitsleer. Een dergelijke poging heeft hoogstens invloed op de morele wet, maar kan nooit de feitelijke positieve interpretatieregels der canonieke of burgerlijke wet veranderen.

Vereiste zekerheden

Aan iedere toepassing van de zedelijke waarschijnlijkheidsleer moeten twee zekerheden voorafgaan: de zekerheid van de morele wet, waarvan een waarschijnlijke toepassing onderzocht wordt, en de zekerheid van de waarschijnlijkheidsregel zelf. Want al mag de mens in vele omstandigheden weifelen in het bepalen van de inhoud van zijn zedelijke plicht, hij verkeert nooit in twijfel omtrent de plicht in alle omstandigheden als zedelijk mens te moeten handelen. Die zekerheid behoort tot de constitutie van de mens. De zekerheid gaat dus aan de waarschijnlijkheid vooraf en niet omgekeerd.

Vooreerst moet er zekerheid zijn omtrent de zedelijke wet, voordat men van waarschijnlijke toepassingen kan spreken. Het is dus verkeerd van de moraalsystemen om hun zedelijke waarschijnlijkheidsleer te willen baseren op het beginsel *lex dubia non obligat*. Als beginsel van positief (Nederlands, Romeins of canoniek) recht is het misschien bruikbaar. In de moraal echter niet, omdat in de moraal geen twijfelachtige wet bestaat maar alleen een *subsumptio dubia sub lege certa*. En deze twijfel omtrent de subsumptie wordt altijd opgewekt door een belang, dat gediend wordt met het nalaten. Als de dokter niet opereert, dan loopt de zieke niet het gevaar in de operatie te sterven; maar hij sterft wellicht aan zijn ziekte, lijdt veel of weinig, leeft nog lang of kort — allemaal belangen, waarmee een uiteindelijk oordeel rekening houdt.

Het afwegen van belangen is geen kwestie van zuivere logica. Het geschiedt slechts met enige nauwkeurigheid door de samenwerking van vele denkers, door de practische beleving van het volk (door wat wij *zede* noemen) en in de bovennatuurlijke orde door de uitspraken van het Kerkelijk Gezag, geleid door de H. Geest.

De redenering is dus feitelijk altijd een collectieve redenering : de extrinsieke probabiliteit heeft meer waarde dan de tegenwoordige theologen er aan zouden willen toekennen, ofschoon zij terecht grote waarde hechten aan de uitspraken van *homines timoratae conscientiae*. De Kerk echter ratificeert deze probabiliteit niet altijd, omdat zij een hoger inzicht heeft. De theologen hebben vroeger gemeend de kraniotomie te kunnen verdedigen, maar de Kerk heeft hen in het ongelijk gesteld ; de praktijk heeft bovendien het oordeel der Kerk als juist bevonden. In het vraagstuk der kunstmatige inseminatie hebben ook vele theologen een nederlaag geleden, hetgeen hen niet tot oneer strekt. Zij volgen immers hun beperkt licht. Maar de Kerk heeft een hoger licht, uit de bijstand van de H. Geest, dat ook aan een ander belang (de natuurlijke procreatie der kinderen) een hogere waarde toekent dan in het afwegen der belangen door die theologen geschiedde.

Behalve de zekerheid omtrent de morele wet moet ook de zekerheid omtrent de waarschijnlijkheidsregel zelf voorafgaan aan iedere toepassing van probabiliteitsleer. Is aan deze voorwaarde wel voldaan ? Sinds enkele eeuwen immers wordt er tussen de voorstanders der verschillende moraalsystemen hevig gedisputeerd. Hoe kan men dan beweren, dat er eenstemmigheid heerst ?

Volgt men de moraaldisputen, dan merkt men helemaal geen invloed van het systeem, dat de theoloog volgt, op de conclusie. Het gaat er altijd om, welke graad van onverzettelijkheid een zeker belang heeft en hoe grote belangen daar tegenover staan. Deze twee worden tegen elkaar afgewogen naar analogie van reeds uitgemaakte disputen en naar een zekere voorzichtige en beleidvolle schatting van de geleerden. Een groot element van subjectieve aanvoeling van het zedelijke (*cognitio connaturalis*) legt veel meer gewicht in de schaal dan de formeel-logische sluitendheid van het syllogisme. Daarom hecht ook in de praktijk niemand enige waarde aan kleine afwijkingen : zo precies zijn onze meetinstrumenten nu eenmaal niet.

De verschillende systemen

Maar ook in de theorie zeggen de verschillende systemen op een verwaarloosbare nuance na feitelijk hetzelfde. De minus- en de maius-probabilisten zijn het er over eens, dat kleine afwijkingen in de probabiliteit naar links of naar rechts verwaarloosbare grootheden zijn. De aequiprobabilisten waarschuwen eveneens, dat men de gelijkheid niet *ad litteram* moet nemen en dat afwijkingen naar links of rechts verwaarloosd mogen worden. Ik heb dan ook nooit afwijkingen in mening naar moraalsystemen gevonden tenzij in enkele kwesties, waar het qualificeren van de probaliteit veel heeft van een onschuldig tijdverdrijf.

Het compensatie-systeem legt terecht grote nadruk op de betrekkelijke waarde van de probabiliteit. Als het een belang van geringere orde geldt, dan behoef ik niet lang na te denken alvorens een besluit te nemen en behoef ik ook maar een gering tegenovergesteld belang te onderkennen om vrijheid van handelen te hebben. Uit deze relatieve waardering der probabiliteit trekt dan het systeem de conclusie, dat er, om te mogen handelen tegen een waarschijnlijk belang, een compensatie moet zijn door een tegen-

overgesteld belang. Wanneer dit niet aanwezig is, moet de waarschijnlijke wet onderhouden worden d.i. mag het waarschijnlijke belang niet geofferd worden. Dit is precies wat wij in dit artikel telkens weer betoogd hebben.

Zelfs de leer van Pater VAN ZUNDEREN over de unieke probabiliteit is niet zo verschillend van de klassieke leer als het schijnt. Het is inderdaad de aard van de waarschijnlijke mening (als vrije stellingname) de waarschijnlijkheid van het tegenovergestelde geringer te achten en in die zin uit te sluiten. Als ik zeg, dat het morgen waarschijnlijk goed weer zal zijn, dan bedoel ik te zeggen, dat ik het minder waarschijnlijk (en in die zin onwaarschijnlijk) vind dat op slecht weer gerekend moet worden — ofschoon het strikt genomen waarschijnlijk blijft, dat het morgen zal regenen.

Als het even waarschijnlijk is, dat het mooi weer zal zijn als dat het zal regenen, dan vorm ik mij geen mening over het weer van morgen. Maar het leven biedt ons de argumenten om tot een mening te komen niet als op een presenteerblaadje aan. In vele gevallen moeten wij kiezen en handelen, zelfs als de kansen naar twee kanten gelijk zijn. De wetenschap zou weinig vooruitgaan, als zij altijd moest wachten tot er voldoende argumenten voor een waarschijnlijke mening zijn alvorens verder te kunnen redeneren. Zij heeft al genoeg aan een werkhypothese, waarop zij verder redeneert *alsof* het een mening was. Tal van economische beslissingen worden genomen op de grondslag van gelijke kansen, terwijl juist het beslissen gebiedend door de situatie wordt opgelegd.

Zo staat ook de moreel handelende mens dikwijls voor een kansberekening met gelijke of op elkaar gelijkende waarschijnlijkheden. Waarschijnlijke redenen pleiten voor het chirurgisch ingrijpen en waarschijnlijke redenen pleiten tegen dat ingrijpen. De conclusie van een dergelijke situatie is, dat noch de ene noch de andere wet gebiedend wordt opgelegd, maar dat zowel het ene als het andere geoorloofd is. De moraalsystemen bewijzen eerst hun algemene stelling dat in twijfelachtige gevallen de wet niet verplicht, en constateren daarna dat de systemen alleen toepasselijk zijn op het geoorloofde en ongeoorloofde. Misschien is de logische volgorde wel omgekeerd en komt de categorie van het geoorloofde als conclusie te voorschijn uit de oplossing van het probleem van het onzekere morele object. Omdat het morele object een marge van onzekerheid heeft, daarom bestaat niet overal de verplichting der moraliteit, maar is het zedelijk handelen nu en dan alleen maar geoorloofd. Het geoorloofde kan zowel het volmaakte als het onvolmaakte zijn. *Het geoorloofde is altijd zeker moreel, maar slechts waarschijnlijk verplichtend.* De waarschijnlijke verplichting heft de tegenovergestelde waarschijnlijke verplichting niet op.

Daarom heeft Pater VAN ZUNDEREN m.i. ongelijk, als hij meent, dat wij de twijfel moeten overwinnen door de vorming van een mening om zedelijk te kunnen handelen. Omtrent vele objecten (en het zijn juist die objecten, waarover het probleem der probabiliteit gaat) kunnen wij ons geen mening in de zin van Pater VAN ZUNDEREN vormen — en toch moeten wij moreel handelen. Welke norm daarbij gevolgd moet worden, zoeken de moraalsystemen te verklaren.

Conclusie

Misschien merkt iemand nu op, dat ik ondanks veel praten toch vermeden heb op de *eigenlijke* vraag een antwoord te geven, nl.: hoe worden de waarschijnlijkheden gevormd?, hoe worden de verschillende tegenovergestelde belangen tegen elkaar afgewogen?, wanneer staat de balans in evenwicht en zijn de waarschijnlijkheden naar beide zijden gelijk? Inderdaad heb ik vermeden deze kernkwestie aan te raken. Maar daar lag ook niet de bedoeling van dit artikel. Het bedoelde slechts een poging te zijn om de kwestie, die de moraalsystemen stellen — en die ook Pater VAN ZUNDEREN stelt — te elimineren en daar een andere kwestie voor in de plaats te stellen.

Maastricht P. DE BRUIN

BOEKBESPREKINGEN

A. VAN HOONACKER, *De compositione litteraria et de origine Mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica, Een historisch-kritisch onderzoek van Professor Van Hoonacker naar het ontstaan van de Hexateuch op grond van verspreide nagelaten aantekeningen samengesteld en ingeleid door* J. COPPENS, Brussel, 1949, 101 blz., in: Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XI no. 21.

Uit nagelaten noten van de bekende Leuvense hoogleraar Albien Van Hoonacker († 1 Nov. 1933), vooral uit een Latijns handschrift en uit de integrale tekst van zijn Franse colleges, heeft Professor Coppens nogmaals stof verzameld om de gedachte van zijn voorganger over het Hexateuch-probleem te belichten. In deze mededeling van 17 September 1949 aan de Koninklijke Vlaamse Academie van België, wordt de tekst afgedrukt van het Latijnse handschrift, af en toe *ad mentem auctoris* aangevuld door de uitgever. Dit handschrift moet dateren uit de jaren 1905-8.

In zijn bijdrage onderzoekt VAN HOONACKER achtereenvolgens: de getuigenissen over samenstelling en mosaïsche oorsprong (in O. en N. T. en in de leer der Kerk), de oorkonden (in de wetten en in de verhalen), de litteraire groei der oorkonden zelf, de vermenging der verschillende documenten, de tijd van ontstaan, en ten slotte het aandeel van Mozes in de Hexateuch. De auteur is een overtuigd aanhanger van de documentaire theorie; als enige eigenaardigheid kan doorgaan dat hij het document D als het jongste beschouwt, terwijl P reeds grotendeels vóór de ballingschap zou ontstaan zijn. In die omstandigheden verwerpt hij natuurlijk ieder beroep op de Schriftuur of op een gezaghebbende overlevering, dat een streng opgevat mosaïsch auteurschap zou willen bewijzen; hij beschouwt het als een „usus litterarius" of een „mos antiquissimus" dat men „ficte nomine Moysis" spreekt (82). Dit doet echter — in VAN HOONACKER's ogen — niets af aan de historiciteit der „mosaïsche" instellingen of zelfs der eventuële schrijversactiviteit van de grote Godsman.

Enkele onnauwkeurigheden zijn ontsnapt aan de auteur of aan de uitgever. Op p. 48 leest men „nota quod" met een volgende infinitiefzin „rursus convenire"; op p. 36 staat er een onderwerp in de accusatiefvorm „non potest negari distinctionem". De belangrijke verwijzing naar Hiër. Iovin. I, 5 moet zijn PL XXIII, 217 (en niet 227).

J. DE FRAINE

Martin NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuchs,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1948, 16 x 24, 288 blz., DM 21.—.

Deze uiterst belangwekkende studie poogt door te dringen tot in de voorstadia der Pentateuch-vorming, die aan welke letterkundige vastlegging dan ook voorafgaan. De methode is de „formgeschichtliche" met haar dubbel *apriori*: 1. de „stof" bestond oorspronkelijk uit kleine en naamloze thematische eenheden, die door een „kultische" *Sitz im Leben* moeten verklaard worden; 2. de thema's werden geleidelijk aan elkaar geregen.

De *Prolegomena* behelzen schrijvers stellingname tegenover het literair-kritisch probleem. NOTH loochent het bestaan van de „Hexateuch" (5), doch neemt het bestaan der vier bronnen aan (6). Terwijl hij, volgens het klassieke schema, P als het letterkundig raam van de volledige Pentateuch aanvaardt, en J als de litteraire grondslag van de compilatie JE beschouwt, gaat hij eigen wegen wanneer hij het siglum G („Grundschrift") creëert voor de gemeenschappelijke bron van J en E. — Het „hoofddeel" der onderhavige studie spoort eerst en vooral de hoofdthema's der overlevering op; NOTH vindt vijf in de cultus beleden geloofspunten: de uittocht uit Egypte, de intocht in het kultuurland, de tocht door de woestijn, de beloften aan de aartsvaders, en de Sinaï-openbaring. Elk van die thema's wordt gestoffeerd door oorspronkelijk onafhankelijke „overleveringsstoffen"; en naast de onpersoonlijke gebeurtenissen, worden ook persoonlijke gestalten in de traditie-stof ingelast. Na de analyse, onderzoekt S. de synthese, hoe namelijk de thema's en afzonderlijke overleveringen samengroeiden, b.v. door genealogische verbanden of door pelgrims-itineraria. Pas na deze analyse en synthese werd, volgens NOTH, overgegaan tot de schriftelijke en letterkundige uitwerking der Pentateuchbronnen en van het Pentateuch-verhaal als zodanig.

— Enkele zeer algemene beschouwingen over de „geschiedkundige consequenties" voor de oudste geschiedenis van Israël besluiten de studie.

De auteur is zich wel bewust van de grenzen zijner methode (V; 15; 63; 67). Ongetwijfeld heeft het zijn nut zich rekenschap te geven van de lange voorbereiding der stof, al was het maar om niet te vallen in de fout van zovele beoefenaars der letterkundige critiek, die de leeftijd van de inhoud gelijkschakelen met de leeftijd der litteraire vormgeving. Niettemin kan de lezer niet ontkomen aan de indruk van een vrij ver gedreven willekeur in de interpretatie. Terecht legt NOTH de nadruk op het „traditie"-element; maar hij doet er verkeerd aan de begrippen „historisch" en „überlieferungsgeschichtlich" tegen elkaar uit te spelen (61). In de praktijk houdt hij niet genoeg rekening met het normaal ontstaan van een traditie: evenals de Nieuw-testamentische *Formgeschichtler* begrijpt hij de „Überlieferungsbildung" al te zeer als een kunstmatige schepping uit het niet, volgens „algemene vertellingsschema's en vertellingsmotieven" (69; 103), of volgens *„ad hoc* gebildete" toevoegsels (108; 119; 293; 312). Nu ligt het voor de hand dat de Pentateuch-stof een grotere historiciteit kan opbrengen als door NOTH wordt toegegeven: zijn onderscheid tussen „oergesteente van historische werkelijkheid" (52; 187) en „secundaire woekeringen" (n. 111) is op zijn minst willekeurig. Eigenaardig in dit verband is de stelselmatge kleinering der Sinaï-traditie („later ingelast": 49; 63-65) en der Mozes-gestalte; de uitspraak over deze laatste, als zou hij „offenbar" geen speciale betrekking gehad hebben met de uittocht uit Egypte (178) is bijna potsierlijk.

Ongetwijfeld is de auteur gehinderd door een paar „postulaten" der critiek. Eerst en vooral door de overtuiging dat de ritus aan de mythus voorafgaat („Zuerst war der Passah-ritus": 72; 207); deze „Historisierung" is echter, op de keper beschouwd, niet zeer waarschijnlijk, aangezien normaal gesproken, de ritus het herhalen is van een eenmalige gebeurtenis. Verder aanvaardt NOTH de historiciteit van de gemeen-israëlietische „Landnahme" niet. Vandaar dat hij gedwongen wordt het gemeen-israëlietisch karakter van de Pentateuch te verklaren door onwaarschijnlijke supposities: noyautage van alle stammen door ooggetuigen van het Rode-Zee-wonder (53), gelijkschakeling door het Midden-Palestijnse heiligdom (57), versmelting der onderscheiden stamgoden (58). Als derde apriori kan nog gelden de gewone ongehoorde vrijheid waarmede de teksten worden ingedeeld in „primair en secundair", „oud en jong", „historisch en *geschichtstheologisch"* (59); wat niet in de kraam te pas komt, kan op deze wijze handig terzijde worden geschoven.

De auteur stelt zich ten doel: het juist formuleren en voorbrengen der problemen (4); in dit opzet is hij volledig geslaagd. Doch niet iedereen zal hem volgen in zijn soms zeer gewaagde onderstellingen.

J. DE FRAINE

Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes.* (*Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* von A. W. Meyer), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 11e Aufl., 1950, 15 x 23, XII+567 blz. — *Das Evangelium des Johannes. Ergänzungsheft,* ib., 1950, 48 blz., DM 31.50.

Deze 11e uitgave van de Kommentaar op Johannes is een fotokopie van de 10e (1941), de eerste die Bultmann bezorgde in deze reeks ter vervanging van de oudere werken van Meyer en B. Weiss. We hoeven dus dit boek niet meer uitvoerig te bespreken.

Alle verbeteringen en aanvullingen werden gepubliceerd in een afzonderlijk fascikeltje van 48 blz. Hier wordt de bibliographie aangegeven, die in het grote werk ontbrak. Schr. had in 1947 gelegenheid in Uppsala enkele weken door te brengen om kennis te nemen van de recentere buitenlandse literatuur. Veruit de meeste veranderingen gelden alleen de nota's, waarin verwijzingen naar nieuwere boeken worden bijgevoegd. Bij blz. 67 (over het Lam Gods) had men ook het proefschrift van E. MAY, *Ecce Agnus Dei,* Washington, 1947, kunnen vermelden. Op drie of vier plaatsen wordt de tekst gewijzigd: blz. 437, Anm. 3 in een nieuwe noot over de Parakletos, wordt de theorie van Bornkamm weerlegd, die het begrip wil verklaren vanuit het thema van de Voorloper; blz. 440, regel 25 vlg. wijzigt Schr. lichtelijk zijn mening aangaande de invloed der mandeïsche gnose op het Parakletos-begrip: hij beschouwt die niet meer als waarschijnlijk doch alleen nog als mogelijk; de bladzijden 512-513 (over Jo. 19, 11) werden herschreven.

I. DE LA POTTERIE

Frank J. POWELL, *Het proces Jesus Christus.* Ned. bewerking van Mr F. W. VISSER, Voorhout, Foreholte, 1950.

Al is dit boek van wetenschappelijker allure dan de omslag, „een aangrijpend relaas vol dramatiek" en fel gekleurde plaat, doet veronderstellen, toch is het jammer, dat uit de opzet

van de S. niet een echt wetenschappelijk werk is geboren. Uit een vergelijking met de Misjnah (vooral tract. Sanhedrin), Flavius Josephus en het romeins recht laat P. overtuigend zien, dat in het proces tegen Jesus zowel het positief recht alsook het natuurrecht met voeten getreden is. Jammer is echter, dat de bronnen zo onvolledig, soms nog onnauwkeurig, worden geciteerd. Verder ontbreekt een diepere behandeling van de vraag, in hoeverre de rechtsregels van de Misjnah in Jesus' tijd reeds geldig waren en het romeinse recht op Joden moest worden toegepast. Er zijn meer onzekerheden: de door S. aangenomen Grote Consultatieve Raad zal bij gebrek aan argumenten weinig instemming vinden; dat bij Jesus' gevangenname alleen Joodse „soldaten" aanwezig geweest zouden zijn, heeft grote moeilijkheden; hoe is met het „zeloot"-zijn van Barabas (23) te rijmen, dat „hij kennelijk niet van hoogverraad werd beschuldigd"? hoe bewijst men eigenlijk, dat een nachtelijke zitting van de Hoge Raad niet geldig is? was in het 15de jaar de studie voor een Jood voltooid? (35). De vertaling van Misjnah-teksten is hier of daar wat aangedikt; Edaroth (40) zal Edijoth moeten zijn.

Dit alles neemt niet weg, dat P. een nuttig boek heeft geschreven, dat veel verheldering brengt. De vertaler heeft kennelijk wel eens misgetast, maar overigens zowel om zijn vertaling als om de vergelijking met nederlandse rechtsbepalingen lof verdiend.

L. ROOD

Bijbelse Encyclopaedie onder hoofdredactie van Prof. Dr W. GROSHEIDE, samengesteld door Prof. Dr W. H. GISPEN, Prof. Dr W. GROSHEIDE, F. J. BRUIJEL en Dr A. VAN DEURSEN, Kampen, J. H. Kok N.V., 1950, 520 blz., ingenaaid f 15.—.

De auteurs van deze prachtig uitgegeven „Bijbelse Encyclopaedie" hebben zich ten doel gesteld „de woorden der Schrift, zoals zij er staan" (Woord vooraf) te verklaren. Deze verklaring betreft vooral de archaeologie of de aardrijkskunde, de plant- en dierkunde, en andere dergelijke *realia*. Met opzet werd het ideologisch aspect buiten beschouwing gelaten; men vindt dus in principe niets over „dogma's of begrippen die hetzij door de kerk, hetzij door personen uit de Schrift werden afgeleid"; evenmin is er een plaats ingeruimd voor „de kerkgeschiedenis, de ambtelijke theologie, de wijsbegeerte of de Christelijke kunst" (Woord vooraf). Zeer verzorgde buitentekstplaten, naast tal van illustraties in de tekst zelf, verfraaien de degelijke inhoud.

De eerbied voor de tekst der H. Schrift *prout iacet* doet soms vergeten, dat men er zich voor moet hoeden de geïnspireerde woorden te begrijpen in een moderne zin. Zo wordt in deze encyclopaedie vastgehouden aan de bijbelse chronologie als aan een strict historisch gegeven: de zondvloed wordt zonder aarzelen rond 4565 geplaatst (104); Abraham's geboorte greep plaats in 2065 (9); de Exodus wordt berekend volgens het „vaste uitgangspunt" van 1 Kon 6, 1, en resoluut in de XVde eeuw ondergebracht (159). — De Genesis-verhalen schijnen in streng letterlijke betekenis aanvaard te worden: de „vruchten" van de Paradijsbomen (89), de vorming van Eva uit de rib (157), het huwelijk van Kaïn met een „vrouw, die moeilijk iemand anders dan zijn eigen zuster geweest kan zijn" (279) worden als onomstootbare realiteiten beschouwd. Job „zal toch wel in de tijd der aartsvaders geleefd hebben" (361); Jozua bewerkte het „wonder van het stilstaan der zon en der maan" (274).

Een enkele maal komen protestantse dogmatische overwegingen meespreken. In het geval van de „broeders des Heren" neemt men aan dat het gaat over zonen van Jozef en Maria; nu weet elke Bijbellezer, dat op heel wat plaatsen van het O. T., de benaming „broeder" in een bredere zin gebruikt wordt; bijgevolg is de Schrift niet in strijd met het Katholieke dogma, waarbij „de Roomse kerk nog *steeds* leert dat Maria haar leven lang maagd gebleven is" (95). — De bewering dat de Vulgata „alleen gezag heeft in de R.K. Kerk" (502) zou volgens de laatste Bijbelencycliek „Divino afflante" moeten genuanceerd worden.

Sommige drukfouten zijn ontsnapt aan de revisie: b.v. op p. 309: „Leviraatshuwelijk"; op p. 354 von Soden; op p. 229 Israël komt niet van „*sj*ârâ" maar van „sârâ". Op p. 479 kan de afgebeelde reproductie onmogelijk het theater van Epidauros voorstellen, de vorm is blijkbaar die van een amphitheater, en de omgeving is lang niet zo woest en onherbergzaam als die van het huidige Epidauros.

J. DE FRAINE

Dom Célestin CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Editions de Maredsous, 1950, 21 x 14,5, XV+284 blz.

In deze reeks fijn geschreven beschouwingen over de Bijbel, wil de auteur een inzicht geven in de betekenis van de Bijbel voor het christelijk leven. In een inleidend hoofdstuk wordt het probleem gesteld: hoe benadert men best de H. Schrift, door dorre wetenschap,

door subjectieve vroomheid, of door een mengsel van beide? Het antwoord van de auteur luidt: door een omzetten van de technische *scientia* in een goddelijke *sapientia*. Het eerste deel (cc. 2 tot 5) bevat een summiere inleiding in de technische *scientia*-structuur van de Bijbel: talen, handschriften, historisch en aardrijkskundig raam, canonvorming, semietisch letterkundig genie. Het tweede deel (cc. 6 tot 9) is meer theologisch opgevat en belicht het *sapientia*-aspect. Achtereenvolgens wordt gepeild naar de convergerende thema's der bijbelse openbaring, naar de betekenis der inspiratie, naar de verhoudingen tussen bijbel en wetenschap. Op grond van deze vaststellingen wordt dan de delicate vraag behandeld naar de „bijbelzinnen". Ten slotte komt het tiende hoofdstuk de Bijbel voorstellen als het „boek der christelijke cultuur".

De auteur heeft geen wetenschappelijke bedoelingen gehad: dit blijkt uit de losse conferentie-trant. Toch zal een technisch onderlegd lezer voet voor voet de rijke draagwijdte van deze beschouwingen appreciëren. Zeer juist lijkt ons de stellingname tegen het subjectieve piëtisme (18), of tegen het waarheidschuwe anti-intellectualisme (19); zeer raak komt ons het inzicht voor in het „pastoraal" of „homiletisch" karakter der Vaderexegese (21); aanbeveling verdienen de bemerkingen over „pseudonymie" (170) of over het „menselijk karakter" der uitgesloten dwaling (244).

Men heeft nochtans de indruk dat de auteur de „Bijbel" eenvoudig gelijkschakelt met de „openbaring" (22; 24); zelfs de „Traditie" wordt bepaald als de „levende en geïnspireerde verklaring van de Schrift door de Kerk" (271); de hele argumentatie wordt gedragen door de opvatting dat de Bijbel de „pre-incarnatie is van het vleesgeworden Woord" (143; 214; 226; 230; 269; 290). In een zekere zin kan men met deze formules vrede nemen; doch anderzijds wordt o.i. te zeer uit het oog verloren dat de bijbelse openbaring, althans in het O. T. tot ons kwam, niet massaal, maar „vele malen en op velerlei wijze" (Hebr. 1, 1), door een telkens herhaald „inspiratief" ingrijpen Gods. Om deze reden zou men er goed aan doen de twee begrippen „inspiratie" en „revelatie" scherp te onderscheiden: het is de „inspiratie" die telkenmale de openbaringswaarde op een bepaald peil vastlegt (zie 234; 247), terwijl de „revelatie" geleidelijk onze subjectieve kennis verrijkt van Gods oorspronkelijk éne openbaring. Minder gelukkig lijkt ons derhalve Charlier's formule: „De *inspiratie* geeft aan het geheel de eenheid van de absolute goddelijke gedachte" (300; wat verder spreekt hij zelf van „openbaring"): neen, de „eigen inspiratie-wijze" (138) der bijbelse teksten is slechts het merkteken van een gedeeltelijke of „directe" openbaring (237).

Ten slotte bleven enkele slordigheden of drukfouten onopgemerkt. Op p. 8 leze men Gra*f*; op p. 57 „proba*b*ilités"; op p. 68 „civil*i*sations"; op p. 80 Gess*en*. De verwijzing Deut 49, 2-4 (p. 127)) is onmogelijk.

In weerwil van deze kleine tekorten behoudt het mooie boek van Dom Charlier een onweerstaanbare bekoring, dank zij zijn ongemeen rijke inhoud en zijn stilistisch uiterst verzorgde voorstelling.

J. DE FRAINE

Alfons KIRCHGAESSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*. Freiburg, Herder, 1950, 15 x 23, 336 blz., geb. DM 14.—.

K. geeft ons een nieuwe weerlegging van het Protestantse „simul iustus et peccator" door een grondige analyse van de leer van heel het Nieuwe Testament. Na een uitvoerige inleiding over de evolutie der Protestantse exegese op dit punt, volgen al de werken van het N. T. Eerst Paulus, waarover de S. destijds zijn proefschrift maakte voor de Universiteit van Freiburg i/Br.; daarna de andere geïnspireerde schrijvers, die hij in dit werk naar dezelfde methode heeft bijgewerkt.

Zijn methode is doeltreffend en uitvoerig. Na een analyse van de leer over de zonde, komt eerst een overzicht van de paraenese, wat dan besloten wordt door de meer theoretische opvattingen over de zondeloze christen, en ten slotte de christen in zonde. In deze studies verwerkt de S. een grote hoeveelheid Protestantse bibliografie. Zo worden alle aspekten doorgenomen, en bij moeilijker en meer omstreden teksten worden de opinies schematisch geordend, met elkaar vergeleken en ten slotte op hun waarde beoordeeld. Uit de aard der zaak kan de S. niet altijd herhalingen vermijden en ook zijn zijn analyses soms zo gestoffeerd, dat ze aan helderheid inboeten.

P. FRANSEN

Johannes QUASTEN, *Patrology* vol. I: *The Beginnings of patristic Literature*, Utrecht-Brussel, Spectrum, 1950, XVIII+349 blz., bij intekening gebonden f 16.50.

De engelssprekende katholieke wereld bezat geen goed handboek voor de patrologie: de vertalingen van de patrologieën van Bardenhewer en Tixeront zijn verouderd, het

boek van Cayré voldoet niet aan de eisen. Deze leemte wordt nu gevuld, en wel door een boek, dat vermoedelijk een zeer vooraanstaande plaats zal gaan innemen onder de enkele internationaal erkende werken op dit gebied. De uitvoering is voortreffelijk, de informatie betrouwbaar, de bibliographie vrijwel volledig; ik miste op blz. 261 SAGNARD, *La gnose valentinienne*, 1947, en op blz. 271v BLACKMAN, *Marcion and his influence*, 1948.

Sommige opvattingen van de schrijver staan open voor discussie, liever echter geef ik een korte karakteristiek van het werk. Voltooid zal het vier banden omvatten (deze eerste reikt tot en met Irenaeus), en dus in omvang enigszins de Altkirchliche Literaturgeschichte van Bardenhewer benaderen. Toch biedt Quasten niet die volledige discussie van allerlei historische en literaire problemen, waarvoor Bardenhewer befaamd is; maar stelt hij zich tevreden met het weergeven der resultaten van het onderzoek. In opzet lijkt het boek dus meer op de bekende patrologieën van Altaner of Steidle. Door de grote omvang kan het echter minder in telegramstijl spreken, en in de bibliographie altijd volledige titels vermelden. Maar vooral is de meerdere plaatsruimte benut, om enigszins uitvoeriger over de opvattingen en leer der Vaders te spreken en deze uiteenzetting te staven met goed gekozen en goed vertaalde passages uit hun werken. Deze laatste eigenschap maakt het werk bijzonder geschikt voor een betere kennismaking met de Vaders en voor zelfstudie. Maar ook de vakgeleerde zal het gaarne benutten, omdat het gebruik van de bibliographie niet telkens noodzaakt tot het raadplegen van andere handboeken. Ook de registers zijn veel uitvoeriger en handiger dan in de mij bekende handboeken (één opmerking: zou het niet mogelijk zijn, om de plaats, waar over een auteur uitvoerig gehandeld wordt, door cursief te laten uitkomen). Kortom, wij wensen schrijver en uitgever geluk met dit deel, en hopen dat de volgende delen in snel tempo kunnen volgen.

P. SMULDERS

Berthold ALTANER. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* 2e erweiterte Aufl., Freiburg, Herder, 1950, XX+492 blz., Linnen DM 16.—.

Wie zich met de Kerkvaders bezighoudt, met hun geschiedenis, hun werken, hun leer of hun taal, heeft talloze malen Rauschen en diens opvolger Altaner opgeslagen. Alleen betreurde hij, dat de laatste druk reeds van 1937 dateerde, en dat de twee italiaanse drukken, die de schrijver zelf bijwerkte, zo moeilijk te verkrijgen waren. Nu hebben we dan een nieuwe druk van Altaner, dank zij de medewerking van enkele buitenlandse geleerden, maar vooral dank zij de bewonderenswaardige werkkracht van de schrijver zelf volkomen bijgewerkt met de gegevens uit de oorlogs- en na-oorlogsjaren tot en met 1948.

Zoals bekend, behandelt het boek in zeer beknopte vorm steeds het leven, de geschriften en vervolgens de leer van iedere schrijver, en biedt het bij deze secties telkens een recente bibliographie. In de eerste twee secties biedt S. voortreffelijk werk; ook voor de bibliographie is hij een uiterst betrouwbare gids, al is helaas de dispositie van de literatuur soms inconsequent (nieuwste uitgaven en vertalingen staan vaak aan het slot van de sectie Abhandlungen). De uiteenzettingen van de leer zijn minder betrouwbaar, niet alleen omdat de beknoptheid weinig nuances toelaat, maar ook omdat de auteur uit reactie tegen een soort concordisme schijnt te vergeten, dat de continuïteit der traditie ook een historische factor is, die bij de verklaring der Vaders gebruikt mag en moet worden, zij het met voorzichtigheid.

Enige storende drukfouten wil ik hier aanwijzen en enige aanvullingen bieden op de bibliographie, waarbij ik mij beperk tot wat voor of in 1948 verscheen.

Drukfouten blz. 24 r. 23: RHE 5/33, lees: RHE 1932, 5/33 — blz. 96 r. 14: nach, lees: vor — blz. 166 r. 4 v.o.: weniger, lees: nicht weniger — blz. 236 Lit. r. 6: Du Manior, lees: Du Manoir — blz. 239 r. 13: Bonyer, lees Bouyer — blz. 264 r. 9 v.o.: unmittelbar, lees: mittelbar — blz. 384 r. 10: Meys, lees: Muys. Verder verwijst blz. 284 tweemaal naar het tijdschrift *Sion*, dat echter in het Verzeichnis niet voorkomt.

Aanvullingen en correcties op de bibliographie: blz. 22 bij de genadeleer: H. Rondet, Gratia Christi, P 1948. — blz. 37: De Ghellinck, behoort niet onder de theologie van Symb. Apost., maar bij de geschiedenis ervan — blz. 32: ontbreekt Marouzeau, L'Année philologique, P 1924vv. — blz. 107: ontbreekt Blackman, Marcion and his influence, Lo 1948 — blz. 112: ontbreekt Audet, Tr 1943, 15/54 (orientations théol. de S. Ir.) — blz. 119: ontbreekt Bardy, La question des langues, P 1948 — blz. 128: ontbreekt adv. Prax. ed. Evans, Lo 1948 — blz. 146: ontbreekt Eccl. Unit. (tekst en vert. de Labriolle) P 1942 — blz. 147: ontbreekt Melin, Studia in Corpus Cypr., Up 1946 — blz. 162: de uitzonderlijke goede vertalingen van Protrept. en Paedag. in Cor. Patr. Sal. (To 1937, 1940) verdienden vermeld te worden — blz. 240: ontbreekt Fleisch ROC 1946, 317/419 (arab. hom. van Theoph. over Petrus en Paulus) — blz. 252: ontbreekt Giet, Les idées et l'action sociales

de B., P 1941 — blz. 281 : ontbreekt Moulard, S. Jean Chr., P 1941 — blz. 282 : ontbreekt Malingrey, Lettres à Olymp. (tekst en vert.), P 1947 — blz. 313 : ontbreekt Leclercq-Dolle, Sermons (tekst en vert. van Hom. 21-38 en 96) P 1947 — blz. 322 : ontbreekt Citterio, C. M. Vittorinus, Brescia 1948 — blz. 370 : ontbreken Burger, S. Augustin, Neuchâtel 1948. Pottier, S. Augustin le Berbère, P 1945 — blz. 381v : ontbreekt Le Landais RSR 1948 226-250 (chronologie van En. in Ps. en Tract. in Jo.) — blz. 385 : van Gilson's Introduction is in 1943 een tweede druk verschenen — blz. 390 : Gilson, Philosophie et Incarnation handelt niet over de menswording, maar over de Godsleer — blz. 394 : ontbreekt v. d. Meer, Maison-Dieu 13 (1948) 50-64 (Sacramentum chez A.). Het heeft mij verbaasd, dat Johannes de Kluizenaar (van Apamea of van Lycopolis), wiens gedrukte werken wat inhoud en omvang betreft niet zo heel gering zijn (Rignell, Briefe v.J.d.E., Lund 1941 ; Hausherr OCP 1948, 3/42) geen vermelding vindt.

Alleen wie geen idee heeft van de enorme moeilijkheden, waarvoor de schrijver stond, kan uit dit lijstje correcties de indruk krijgen, dat het werk niet goed zou zijn. Integendeel, het is bijna volmaakt, en ik hoop dan ook, dat het in veler handen mag komen, en hun een hulpmiddel mag bieden bij lezing en studie der Vaders. Misschien kunnen mijn opmerkingen allereerst de gebruikers, maar ook de schrijver helpen, die hopelijk de kracht zal vinden, zijn werk geregeld op de hoogte te houden. Druk en bindwerk zijn, zoals wij van Herder gewend zijn, van hoge kwaliteit ; doch de bladspiegel van de vorige druk lijkt mij overzichtelijker (de verandering van vet- in cursiefdruk voor de namen van mindere goden is geen verbetering). En de prijs is voor een dergelijk werk uitzonderlijk laag.

P. SMULDERS

Edouard MASSAUX, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée,* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magisterii, series II n. 42), Louvain-Gembloux, Publications Universitaires de Louvain — J. Duculot, 1950, XLVII+730 blz., 550 Belg. frs.

De auteur van dit lijvige, van nijvere acribie getuigend werk stelt zich een zeer bepaalde vraag : is het juist, zoals soms gezegd werd, dat voor de oudste christenheid het evangelie volgens Matthaeus het voornaamste evangelie, ja het evangelie bij uitstek was ? Het antwoord zoekt hij door een nauwkeurige analyse van de invloed van Matthaeus en de overige boeken van het Nieuwe Testament op de christelijke schrijvers vóór Irenaeus, bij wie uitdrukkelijk sprake is van het viervoudige evangelie.

Het resultaat is verrassend en voert tot een duidelijk bevestigend antwoord op de gestelde vraag. De letterlijke citaten zowel als de passages, die litterair contact tonen, zijn zeer veel talrijker met betrekking tot Matthaeus dan tot enige ander geschrift van het Nieuwe Testament.

Bovendien tekent zich in de loop van het onderzoek een duidelijke ontwikkeling af in de wijze, waarop de boeken van het Nieuwe Testament benut worden. In een eerste periode (Clemens, Barnabas, Ignatius) beperken de letterlijke citaten zich vrijwel tot de woorden van Christus, vooral tot die uit de bergrede, in de tweede (2 Clem., Polycarpus, de Apocalypsen en Hermas, de nietkanonieke evangeliën en enige Gnostische geschriften) en vooral in de derde (Aristides, Justinus, Tatiaan, Athenagoras, Theophilus en de Didachè) worden de letterlijke citaten steeds talrijker en uitdrukkelijker. Hier openbaart zich het feit, dat de Kerk eerst geleidelijk ertoe gekomen is, de boeken van het Nieuw Verbond op één lijn te stellen met de H. Schrift van het Oude Testament, die immers reeds door een Clemens en Barnabas zeer uitdrukkelijk letterlijk wordt aangehaald.

Men moet in dit werk geen gegevens zoeken over de wijze, waarop bepaalde passages van het evangelie door de oudste christelijke schrijvers werden verklaard : hun eerste, zeer bescheiden exegetische pogingen interesseren de auteur niet. Maar wel geeft het een volledig overzicht over de invloed, die de verschillende Nieuw-Testamentsche geschriften op de afzonderlijke auteurs hebben gehad en over de wijze waarop ieder deze bronnen benutte. Daarom is het een onmisbaar hulpmiddel bij de studie van de oude christelijke litteratuur.

Enige bevreemding wekt het, dat de schrijver de Brief aan Diogneet niet in zijn onderzoek betrok, waarvan de vroege datering door het werk van Dom Andriessen grote waarschijnlijkheid gekregen heeft. De wijze, waarop dit werkje het Nieuwe Testament benut, zou uitstekend in een vroege periode passen, hoewel zijn vrije wijze van citeren wellicht uit de eigen stijl van de schrijver verklaard moet worden.

P. SMULDERS

ST. AUGUSTINE, *The Greatness of the Soul — The Teacher;* translated and annotated by Joseph M. COLLERAN C.SS.R., (*Ancient Christian Writers* 9), Westminster (Maryland), The Newman Press, 1950, 255 blz., D. 3.—.

ST. ATHANASIUS, *The Life of St. Antony;* translated and annotated by Robert T. MEYER, (*ACW* 10), 1950, 154 blz., D. 2.50.

Rustig en gestadig gaat deze Amerikaanse reeks van vertalingen uit de oudchristelijke litteratuur voort. In 1950 brengt zij drie werkjes, die ieder voor zich klassiek zijn, zij het op zeer uiteenlopend terrein. De dialoog van Augustinus *De Quantitate Animae* is één van de werkjes, waarin hij de dialoogvorm het schitterendst wist te handhaven, en vormt een litterair meesterstuk. Zijn *De Magistro* is beroemd, omdat daar eerst in een gesprek met Adeodatus de aard van het teken en van de taal wordt behandeld, en vervolgens de leer over de inwendige Leraar uiteengezet. Het leven van de kluizenaar Antonius door Athanasius van Alexandrië heeft nog veel wijder weerklank gevonden: het werd de eerste oproep tot het monniksleven en gaf daaraan een grondwet. Dit heiligenleven, het tweede dat geschreven werd, is van een bekoorlijke echtheid, en bevat reeds een verrassende rijkdom aan geestelijke wijsheid.

Zoals wij van deze serie gewend zijn, is de vertaling zeer goed: met name Colleran is er uitstekend in geslaagd, de soms moeilijke gedachtengang van Augustinus goed weer te geven, en het puntige van de dialoogvorm te bewaren. Tegen het eind van *De Quantitate Animae* echter is de weergave wat slordig, en in de vertaling van *De Magistro* is op blz. 177 r. 6 een zeer storende drukfout geslopen, doordat de woorden „at non omne quod credo, etiam intelligo" wegvielen. Meyer stond niet voor zulke moeilijkheden, maar heeft zich uiterst loffelijk van zijn taak gekweten: zijn tekst leest vlot en aangenaam en is trouw aan het origineel. Inleidingen en noten van beide banden zijn goed verzorgd: zij bieden voldoende voor een goed begrip van de tekst, zonder in overlading te vervallen.

P. SMULDERS

Alfred STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani. Untersuchungen zur Entstehung des sog. Sacramentarium Leonianum,* (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. VI), Bonn, Peter Hanstein, 1950, 25 x 17, 92 blz., DM 6.50.

Na verschillende ontoereikende detailstudies over onderdelen van het z.g. Sacramentarium Leonianum, biedt dit werk ons voor het eerst een degelijke studie over het geheel. Een zorgvuldige, zelfs minutieuse analyse van de teksten (h. I) laat de auteur toe de zeer ongelijke Libelli-bronnen te schiften, waaruit de samensteller heeft geput. In h. II worden meerdere Quatertemper-, Vasten- en Paasformulieren bijeen gebracht, die over de hele verzameling rechts en links verspreid liggen. In een IIIe h. wordt op grond van veel scherper argumenten dan tot nog toe de zuiver romeinse oorsprong van het benutte materiaal bewezen. In het IVe laat het zich aan de hand van zeer nauwkeurige gegevens aantonen dat de gebruikte Libelli zich uitstrekken over de hele tijdspanne van de Ve en VIe eeuw, zodat de vermoedelijke datum van samenstelling feitelijk naar het begin van de VIIe eeuw moet verlegd worden. In een Ve h. worden nog in bijzonderheid de vorm van de praefaties en van het „benedictio super populum"-gebed bestudeerd en nagegaan hoe deze samenstelling in de praktijk kon benut worden. Het VIe h. trekt tenslotte de conclusies van het hele werk. Zij zullen wel, naar we vermoeden, enigszins ophef maken, maar berusten op een zo degelijke voorstudie, dat men er moeilijk aan kan ontkomen: het z.g. Sacramentarium Leonianum is nog geen eigenlijk Sacramentarium en is niet te Rome zelf samengesteld, het is een verzameling van misgebeden en praefaties ten dienste van een of andere kerk of priester buiten Rome, doch uit materiaal dat zuiver romeins is en naar de volgorde van een romeins kalendarium werd gerangschikt; de benutte kleinere samenstellingen of Libelli zijn zelf ontleend aan die van de romeinse priesters, die op hun beurt moeten geput hebben uit het pauselijk archief. Pas na herhaalde pogingen van dezelfde aard zullen de eigenlijke sacramentaria ontstaan, waarvan eerst het oudere Gelasianum als een goed voorbeeld kan gelden. Om al deze redenen besluit de auteur met de benaming van „Libellense" voor te slaan ter vervanging van de totaal onjuiste benaming van „Leonianum".

J. DE MUNTER

Doctor Seraphicus. Vier Studies over de H. Bonaventura, (*Collectanea Franciscana Neerlandica,* VII-3), 's Hertogenbosch, Teulings, 1950, 17 x 26, 90 blz., bij intekening f 3.95, afzonderlijk f 4.40.

Na de bundels over de Doctor Subtilis en over de Doctor Evangelicus (Antonius van Padua) wordt ons nu door de CFN een Bonaventura-bundel aangeboden. De Franse

B.-kenner V. M. Breton schetst in korte trekken B. als „Maître de Sagesse" (5-10). Pater A. Epping behandelt B.'s bedisputeerde leer over 's mensen „notitia Dei innata" (11-32) en komt tot enige zeer heldere conclusies, waarvan de laatste luidt: „Het karakteristieke element van B.'s theologisch innatisme is gelegen in de thesis, dat het menselijk verstand uit zichzelf, zonder medewerking van buiten, tot daadwerkelijke kennis van God kan komen, door n.l. zichzelf te aanschouwen als gelijkenis van het Ongeschapen Licht". Volgt B. Van Leeuwen's voortreffelijke studie „Het geloof volgens de H. Bonaventura" (33-62), waarop wij vroeger reeds de aandacht vestigden (Bijdragen 11, 1950, 208). Ten slotte vergelijkt N. Sanders „Het natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing volgens St Bonaventura en Duns Scotus" (63-83), waaruit wel duidelijk de eenheid blijkt — wellicht de al te grote eenheid — die deze eminente godgeleerden tussen 's mensen natuur en zijn bovennatuurlijke bestemming aanvaardden. Wij feliciteren de Redactie met deze zeer geslaagde aflevering.

F. MALMBERG

A. D. Howell Smith, *Thou art Peter, A History of Roman Catholic Doctrine and Practice*, London, Watts and Co, 1950, X+829 blz., 21 sh.

Een protestants liberaal tijdschrift heeft dit werk niet zonder voorbehoud aangekondigd onder de titel: Aanval op Rome. Dit schijnt nochtans niet de bedoeling geweest te zijn van de auteur. Naar hetgeen hij zelf zegt, heeft hij als doel gehad het geheel van de leer en de praktijk van Rome te doen kennen. Want „de Katholieke Kerk is nog steeds een politieke kracht, met dewelke onze moderne wereld niet zonder gevaar onbekend kan blijven" (blz. 11). Atheisme wordt door hem uitdrukkelijk verworpen. Want niet de wetenschapsman of de wijsgeer, „doch de mysticus mag het laatste woord voor zich opeisen" (blz. 32).

Schrijver erkent dat de heiligheid, althans in de verheven zin, slechts in de Katholieke Kerk te vinden is. Als vrijzinnige heeft hij zich evenmin bekommerd om het mishagen der protestanten als om dat der katholieken, toen hij schreef: „De katholieke kommentaar van de tekst *Tu es Petrus*, die in Petrus de grondslag en het opperhoofd van Christus' Kerk ziet, is bijna zeker de juiste" (blz. 582). Als het over het algemeen waar is dat schrijver fair is tegenover andersdenkenden, dan zal men toch wel een uitzondering moeten maken, wanneer hij spreekt, zo maar in het algemeen, van de „hovaardige eisen der pausen", of van hun „ongenadige dwingelandij".

En zo behandelt de schrijver talloze punten van het katholieke dogma, waar men telkens voor onverwachte reacties staat. Zijn logica immers is niet, zoals hij het in zijn voorwoord zegt, de logica van een katholiek, maar van een rationalist, zodat men dan ook nooit precies weet, wat hij voor waar of waardevol zal bewaren, en wat hij weer verwerpen zal.

P. SCHEPENS

Karl Friz, *Die Stimme der Ostkirche*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950, 13 x 21, 175 blz., geb. DM 7.20.

Dit is een uiterst verdienstelijk boek, om de zorg en de liefde, waarmede het geschreven werd, maar vooral om de dubbele getuigenis, waardoor het gedragen wordt. De schrijver, lang dominee van de Duitse Evangelische gemeente in Beirut, een bereisd en belezen man, kent zeer goed zijn onderwerp en staat helemaal open voor al het waardevolle, wat in de Oosterse Kerk te vinden is. Eerst geeft hij ons twee hoofdstukjes geschiedenis over de verhoudingen tussen het Oosten en de Lutherse Kerk, en over de ontwikkeling zelf van de Oosterse Kerk. Het bijzonderste hoofdstuk is het derde, waarin hij een waardevol inzicht geeft in het geheel van het Orthodoxe geloof en religieuze leven, als een „Ja zeggen aan de volheid". Daarbij getuigt hij voor zich zelf, en voor de totale openhartigheid, waarmede heden Duitse Lutheranen zich tot de andere grote groepen richten in het Christendom. Hierin schrikt hij zelfs niet terug voor een soms pijnlijk gewetensonderzoek. In het laatste deel komt nog een korte maar rijke bloemlezing uit de Vaders, Orthodoxe schrijvers en de liturgie, waarbij nog verscheidene realia, die de waarde van dit boekje nog verhogen. Alleen de R.K. Kerk lijkt hem wat vreemd, en ziet hij te veel als een machtig organisatieapparaat.

P. FRANSEN

Wilhelm Stapel, *Luthers Lieder und Gedichte mit Einleitung und Erläuterungen*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950, 13 x 21, 248 blz., geb. DM 9.80.

De bedoeling van dit uiterst verzorgd werkje is de ontwikkelde kringen uit de Evangelische Kerk de liederen en gedichten van Luther met heel hun historisch konkrete achter-

grond zo bij brengen, dat ze weer met vrucht gelezen en gebeden kunnen worden. Zo volgen in de inleiding de verschillende beschouwingen elkaar op over de bedoelingen van Luther, toen hij Gods Woord in volkse wijze ieder nader brengen wou, over de Duitse poëtiek van de XVIde eeuw, de eigen taal en poëtiek van Luther zelf, en ten slotte de verschillende bronnen, waarin men deze gedichten heeft kunnen vinden. Dan volgt de tekst van de verscheidene gedichten van Luther, zijn katechismusliederen, zijn feestliederen en parafrasen op de Psalmen e.a. ; ten slotte zijn Duitse en Latijnse gelegenheidsgedichten, met daartussen de verscheidene door Luther opgestelde inleidingen op de verschillende uitgaven van het Lutherse gezangboek. In een derde deel vinden wij een nauwkeurige technische analyse van elk dezer gedichten, hun oorsprong, eventueel de gelegenheid waarom zij werden gedicht, en vooral de eigenaardige poëtische wetmatigheid en inspiratie, die ze draagt.

Het is een buitengewoon keurig werk, zowel naar druk en uitgave, als naar de inhoud. Daar de gedichten uitgegeven werden in de oorspronkelijke taal, biedt dit werk niet alleen een interessante studie van een brok Westerse kultuur, maar het geeft ons ook een meer direct inzicht in Luthers godsdienstige beleving.

P. FRANSEN

Georg BICHLMAIR S.J., *Christentum, Theosophie und Anthroposophie. Eine geistige Begegnung,* Wien, Herder, 1950, 86 blz.

De massale poging om ons denken materialistisch te maken doet ons tegenover elke spiritualistische wereldbeschouwing sympathiek staan. Daarin zit nu juist het verleidende van de twee verwante stelsels van theosophie en anthroposophie, door schr. samengevat onder de naam „Neugnostizismus". Ze dienen zich niet alleen met het christendom als spiritualistisch aan, maar spreken ook zeer vaak in dezelfde termen. Er is een geoefend oog nodig om daaronder de diepgaande verschillen te ontdekken. Met een ware „onderscheiding der geesten" legt P. Bichlmair in dit boekje die verschillen bloot, door ideeën als „het goddelijke in de dingen", „het ontstaan der wereld", „bovenzinnelijk en bovennatuurlijk", „de Christus", „de vergeestelijking des mensen" enz. eerst volgens de genoemde systemen te beschrijven, daarna ze te becritiseren en er het christelijk begrip tegenover te stellen, hetwelk steeds gedragen wordt door de volle handhaving der in het neo-gnosticisme zo gecompromitteerde transcendentie Gods. De tegenspraken welke daarbij bijv. in het theosophisch godsbegrip worden aangewezen zijn ook objectief tegenspraken, al zal bijv. een diepere fundering van onze begrippen der perfectiones purae een uitvoeriger behandeling vragen. Aan zijn doel echter van een populaire uiteenzetting te geven beantwoordt dit werkje volkomen.

P. SCHOONENBERG

Kurt HUTTEN, *Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart,* Stuttgart, Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1950, 13 x 19, 304 blz., geb. DM 7.—, halflinnenband DM 9.50.

Dit werk herneemt het vroegere „Kleine Sektenbüchlein" van Paul Scherlen, in 1933 bij dezelfde uitgever verschenen, alsmede het latere „Sekten der Gegenwart" van dezelfde schrijver, inmiddels in 1947 overleden.

De verschillende sekten worden ingedeeld naar hun voornaamste inspiratiemotieven en -thema's. Na een kort en precies historisch overzicht volgt een meer uitgebreid inzicht in de leer van elke religieuze gemeenschap. De meeste uiteenzettingen, alsmede het gehele werk, worden besloten met een waarderende en toch beginselvaste kritiek van evangelisch standpunt uit.

Deze studie heeft een dubbele verdienste : het is enerzijds het beste moderne consultatiewerk op dit gebied ; anderszijds is het ook nog belangwekkend vanuit het standpunt van de evangelische theologie. De S. immers zal in zijn kritieken verscheidene malen zijn standpunt moeten bepalen over genade en rechtvaardiging, zonde en goede werken, heil en eeuwigheid, en ten slotte in zijn besluit over dogmatische waarheid en de heilsmogelijkheid buiten de gevestigde kerk.

P. FRANSEN

Dr Nikolaus MONZEL, *Die Ueberlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der Christlichen Lehre,* Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1950, 196 blz.

Het voorliggend proefschrift, dat sinds 1944 in manuscript klaar lag, behandelt niet de controverse, welke Katholieken tegenover Protestanten stelt, over het al of niet bestaan van een authentiek mondelinge Traditie naast de geschrevene van de Heilige Schrift.

Schr. koos een dieper liggend probleem: het verschijnsel Traditie (geschreven en ongeschreven) in iedere godsdienst, en de speciale vorm van dit verschijnsel in het christendom. Op grond van een zeer grondig onderzoek van al wat de voorgaande halve eeuw over godsdienstphilosophie in het Duits verschenen is, zij het volgens psychologisch-sociologische of volgens phenomenologische methode, komt hij tot het besluit dat het verschijnsel Traditie volstrekt niet wijst op een lagere graad van evolutie van die bepaalde godsdienst of van zijn aanhangers, maar dat het tot de essentie zelf van iedere geopenbaarde, d.i. van iedere hogere godsdienst behoort. Het kenmerkend onderscheid van de christelijke leertraditie, die tussen alle andere op de eerste plaats komt, ligt in de zuiverheid van zijn godsvoorstelling en in de door geen enkele andere godsdienst geëvenaarde waardigheid van zijn stichter, zijn eerste Openbaringssubject. De Traditie is dus niet enkel een essentieel stuk van het christendom maar zal steeds aanspraak maken op absolute en definitieve geldigheid en dit in de mate zelf dat het christendom trouw wil blijven aan het dogma van de Incarnatie, zoals de geschiedenis trouwens ten overvloede bewijst. Het geheel is een zeer interessante studie geworden, niet het minst waar Schr. het heeft over de methodologische methode en haar toepassing op de godsdienstphilosophie.

J. VAN TORRE

Assomption de Marie, II, (*Etudes Mariales,* Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, VII), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, 16 x 25, 173 blz., 350 Fr. frs.

Wij bespraken dit congres van la Société française d'Etudes Mariales in Bijdragen 11 (1950) 86-88. In dit zevende deel van het Bulletin worden de aldaar gehouden referaten, voor een deel bijgewerkt, uitgegeven. Eerst een In Memoriam over E. P. Morineau, stichter en eerste voorzitter van de Société, inmiddels gestorven; daarna van de hand van E. P. H. du Manoir een kort verslag over het Mariaal Congres in Salamanca in September 1949.

Over de referaten hebben wij niet veel meer aan onze kroniek toe te voegen. Het artikel van Dom B. Capelle, Abt van de abdij Keizersberg in Leuven, over het getuigenis van de Liturgie, behoeft geen nadere aanbeveling. Jammer dat de geëerde spreker zijn interessante inleiding over het gebruik van de Liturgie in een dogmatisch bewijs niet heeft laten afdrukken. In onze kroniek hadden wij het ook reeds uitvoerig over het werk van E. P. H. Barré, Spiritijn. Hij handelde over de evolutie van de Assumptieleer tussen de jaren 750 en 1150: een cruciaal tijdperk in de evolutie van dit dogma. In deze uitgave hebben wij niet alleen zijn vroeger referaat, maar een veel bredere ontwikkeling hiervan. Niet alleen werd de datering der verschillende geschriften uit die tijd met zorg en kennis van zaken bijgewerkt. (Zo bewijst de S. dat de Pseudo-Augustinus De Assumptione tot het begin van de XIIde eeuw moet worden terug gebracht; hij moet nochtans voor dit geschrift het auteurschap van Petrus Venerabilis laten vallen). Ook de inhoud van die geschriften wordt in hun opeenvolging en wederzijdse beïnvloeding bondig samengevat. Wij vinden er van de mooiste teksten over de Assumptie.

P. FRANSEN

XXX, *L'Evolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin,* Paris, Les Editions du Cèdre, 1950, 174 blz.

De lezer weet, dat P. Teilhard de Chardin S.J., één van de meest vooraanstaande verdedigers van het evolutionisme in Frankrijk, behalve wetenschappelijke artikelen ook enige opstellen verspreidde, die onder de titels *Comment je crois, L'Esprit de la terre, L'Energie humaine* en *Le milieu divin* een evolutionistische wereldbeschouwing uiteenzetten. Overgetypt en gestencild, zijn zij in Frankrijk zeer verbreid, en vinden er vurige bewonderaars. T. beoogt een synthese te bereiken tussen het christendom en het moderne wetenschappelijk (volgens hem evolutionistisch) denken. Alle stof zou in evolutie zijn naar de geest, en de geest naar een steeds hogere persoonswording, die zijn vervulling vindt in een kosmischen Christus. „Je crois que l'Univers est une Evolution. Je crois que l'Evolution va vers l'Esprit. Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. Je crois que le Personnel suprême est le Christ universel" (p. 12). Ongetwijfeld heeft T. zijn verdiensten voor de neergang van het ouderwetse, atheïstische evolutionisme, en bevatten zijn wilde intuïties wel eens een kern van waarheid. Maar de zelfverzekerdheid, waarmee de evolutie niet alleen als een vaststaand feit, maar als het *primum intelligibile* wordt geponeerd, en het gemak waarmee het christendom daaraan dan wordt aangepast, doen iemand duizelen. Worden in deze kosmische synthese zonde of kruis niet over het hoofd gezien? Als men T. in een jargon, zelf gesmeed uit moderne wetenschap en Duitse philosophie, over de heiligste geheimen des geloofs hoort spreken, vraagt men zich, in hoever dit ernstig dogmatisch denken is, en in hoever een soort gnostisch charlatanisme. Wanneer zulke ideeën dan vurige, en vaak

uiterst onverdraagzame aanhangers vinden in kringen, die roepen om een meer Bijbelse theologie, dan kan iemand wel eens verontwaardigd en woedend worden.

Woedende boeken kunnen zeer goed zijn, als een Augustinus zijn heilige verontwaardiging lucht, of een Chesterton de zweep van zijn ironie over een huichelaar haalt. Maar de schrijver, die zich achter deze drie x-en verschuilt (en wiens onpersoonlijkheid ondergetekende ontslaat van de zorg, niet persoonlijk kwetsend te worden), is gewoon en vulgair nijdig. Hij insinueert bijvoorbeeld, dat T.'s geschriften stof zouden kunnen leveren voor een psychoanalytisch onderzoek, dat dan wel zou uitlopen op een „orgueil plus ou moins refoulé" (p. 67). Zijn theologische betogen zijn al even onbekookt. Tegenover de „sens cosmique" van T., die in elk individu een bouwsteen van de kosmos ziet, stelt onze schrijver, dat „le concept de conscience collective est un être de raison" (p. 68), waarmee hij schijnt te bedoelen, dat gemeenschap iets irreëels is : want hij wil niets weten van een „évolution de la société", omdat een dergelijke evolutie veronderstelt, dat de mens geen persoon is (p. 65). T. hecht grote waarde aan wetenschap, kunst en techniek, waardoor de mensheid menselijker wordt, maar de anonymus beweert in volslagen individualisme en uiterst supernaturalisme : „Que peuvent bien représenter ‚une mystérieuse progression vers des états supérieurs de pensée en de liberté' ? La pensée demeure la pensée. Elle est spécifiée par son objet et elle atteint son terme suprême quand elle appréhende dans la Vision Béatifique Dieu lui-même, par l'effet de sa grâce. Il y a là un cheminement personnel, et non collectif, qui n'a rien à voir avec une évolution. Du point de vue social, le seul enrichissement à envisager est la conversion de toute l'humanité avec toutes les conséquences qui en résultent" (p. 71). Als T. poogt om scheppingsleer en evolutie te verzoenen, is dat onmogelijk, omdat het wezenlijke van het evolutiebegrip is, dat het „exclut la notion d'un Dieu créateur" (p. 95). De bevestiging van Gods immanentie in de wereld leidt noodzakelijk tot pantheïsme : „Ce panthéisme subsiste quelque soit le mode de distiction ultérieurement proposé entre le monde et Dieu, du fait qu'il implique l'immanence comme postulat" (p. 104). De lezer staat verstomd bij de volgende redenering : „La création dans son avenir est identifiée avec le Christ, lui aussi en devenir. Or, le Christ étant Dieu, il s'ensuit que dans une certaine mesure, le devenir de la création est divin et qu'on est incliné vers une sorte de panthéisme christologique" (p. 93). De schrijver weet toch wel, dat er in Christus twee naturen zijn ? Zo gaat het door.

Als de gunst, die T.'s ideeën in sommige kringen vinden, misschien op een ontworteling der geesten wijst, dan geldt dat zeker voor dit werkje. Ik troost me met de gedachte, dat de schrijver geen theoloog kan zijn (want zulke enormiteiten kan geen theoloog geschreven hebben), en dat het boekje geen kerkelijke goedkeuring draagt (hoewel het ongetwijfeld onder can. 1385 § 1-2° valt).

P. SMULDERS

Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, (*Christ Heute*, 1. Folge, 8. Heft), Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950, 15 x 22,5, 64 blz.

Tijd en eeuwigheid, relatief en absoluut, hoe raken deze philosophisch zo gescheiden zijnsvlakken elkaar ? Theologisch, zegt S., komen ze samen in Christus Jesus, het universale concretum et personale, ante, in et post rem. Christus' tijd is de meest essentiële buitentrinitarische uitspraak en openbaring (Logos) van de eeuwige zoonlijke verhouding van de Tweede Persoon in de H. Drieëenheid. Van hieruit kan men heel zijn aardse leven in zijn juist perspectief beschouwen. Als vervulling en uiteindelijke zin daarenboven van al het geschapene en tijdelijke bepaalt Christus' tijd tevens de onze.

Deze thema's heeft S. op een meesterlijke hem eigen wijze uitgewerkt. Verscheidene détailpunten kunnen nog beter worden bepaald, maar het geheel behoort tot de beste theologie van deze laatste jaren. Tolle et lege : lees en herlees.

P. FRANSEN

Dr M. C. Smit. *De verhouding van Christendom en historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschouwing*, Kampen, J. H. Kok, 1950, 220 blz., ingen. f 4.90.

Een merkwaardig proefschrift van een Gereformeerde predikant aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Sinds een kwart eeuw en vooral de laatste jaren is er bij de katholieke theologen een groeiende belangstelling voor de plaats en de waarde der geschiedenis in het heilsproces en in de theologie. De auteur onderzoekt in een eerste gedeelte de opvattingen der katholieken over de betrekking van het Christendom tot de historische werkelijkheid, in een tweede, die tot de geschiedwetenschap (waarbij hij ook het probleem van de christelijke philosophie behandelt). In het eerste geeft hij een knappe uiteenzetting van de theorieën van Bauhofer, Daniélou, Delp, Maritain, Malevez, Michels en Pinsk ;

in het tweede heeft hij het over de houding van Mandonnet, Gilson, Maritain en Blondel tegenover de christelijke philosophie, en over de opvatting van Louis Mercier, Padovani, Hoffman en Sturzo betreffende de christelijke geschiedwetenschap.

Een paar tekorten zijn ons opgevallen. Herhaalde malen steunt Dr Smit in het beoordelen van een auteur op tweederangsbronnen. Aldus resumeert hij de opvattingen van Teilhard de Chardin volgens een studie van Mgr Bruno de Solages, terwijl hij slechts één artikel van Teilhard zelf citeert, dat dan nog van 1937 is (pp. 121-124). Bij het bespreken van Casel had Dr Smit de laatste studie over deze liturgist door L. Monden moeten gebruiken. Wat de inhoud van het boek aangaat, kunnen wij natuurlijk de Calvinistische grondstelling, dat de natuur door de zonde radicaal bedorven is, niet accepteren. Het maakt echter de katholieke lezer wrevelig, de doctrine van talrijke vooraanstaande katholieke theologen, historici en philosophen te zien be- en veroordelen krachtens een Calvinistisch principe, dat nergens bewezen wordt, en dit des te meer, daar de titel van het boek zo iets niet liet vermoeden. Eigenlijk gaat het om een „Calvinistsche kritiek op de R.K. theologie der geschiedenis".

Anderzijds moeten wij het belangwekkende en stimulerende van deze studie ten zeerste onderlijnen. Herhaaldelijk geeft de auteur blijk van een juist inzicht in de radicale wijziging van houding der katholieke theologen tegenover de geschiedenis. „Sinds 1930, vooral in de laatste tien jaren, heerst er bij vele Rooms-Katholieke denkers grote vreugde over de ontdekking van een nieuwe dimensie, die van de tijd of van de geschiedenis" (p. 126). De degelijke en tevens heldere samenvatting van de opvattingen van talrijke theologen, historici en philosophen over zo actuële problemen als de verhouding van het Christendom tot de levende werkelijkheid, tot de wijsbegeerte en tot de zin der geschiedenis is ongemeen verrijkend voor de lezer. Daarom bevelen wij het boek aan katholieke en niet-katholieke denkers zeer aan.

M. DIERICKX

Plotini Opera t. I (*Porphyrii Vita Plotini — Enneades* I-III), ediderunt Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER (*Museum Lessianum* Series Philosophica XXXIII), Paris, Desclée De Brouwer et Co — Bruxelles, Edition Universelle, 1951, 16 x 25, LVIII+420 blz., geb. 400 belg. frs.

De uitgave der Enneaden van Plotinos is tot op heden een weinig glorieus hoofdstuk uit de geschiedenis der moderne wetenschappelijke uitgaven. Aan de editio princeps (PERNA, Basel, 1580) kan nog licht vergeven worden dat zij, onbekend met de huidige methodes van opzoeken en schiften der handschriften, beroep heeft gedaan op slechts 4 tweede- of zelfs derderangshandschriften (en van de slechtste!). De oudste der eigenlijke „moderne" uitgaven, die van CREUZER en MOSER (Oxford, 1835), is alles samen nog de beste ervan: deze uitgevers hebben zich de moeite getroost de hun toen bekende, eerste-rangs-handschriften, ofschoon soms te oppervlakkig en dientengevolge met opname van vele foutieve leeswijzen, te collationeren, wat men na hen niet eens meer gedaan heeft! Doch naast die eerste-rangs-handschriften hebben zij te veel tweede-rangs-codices benuttigd met hun ontelbare fouten: zij hebben ook te groot vertrouwen gehad in de Latijnse vertaling van MARSILIUS FICINUS (1492) en werden hierdoor ertoe gebracht een hele reeks foutieve leeswijzen van het handschrift A op te nemen. Vooral echter is hun het essentieel onderscheid tussen de eerste- en tweede-rangs-codices ontgaan, een ontdekking die pas mogelijk zou worden met de vervolmaking van de paleografische en kritische methodes en die zich als onmisbaar zou uitwijzen voor een werkelijk wetenschappelijke uitgave.

De drie hierop volgende Duitse uitgaven (KIRCHHOFF, Leipzig, 1856 — MUELLER, Berlijn, 1878-80 — VOLKMANN, Leipzig, 1883-84) bouwen nog op veel onvaster grondslag: weinig of zelfs geen verder nazien en opspeuren van de handschriften, onverantwoorde zorgeloosheid in het hanteren ervan en vooral opname van ontelbare gissingen en verbeteringen op eigen hand (vaak zonder waarschuwing) om tegen elke prijs het niet-klassiek grieks der codices terug in klassiek grieks om te zetten. Bij het gebruik van dergelijke uitgaven weet de lezer op de duur niet meer of hij nog wel de woorden van Plotinos leest dan wel die van zijn moderne uitgever.

De grieks-franse uitgave van E. BRÉHIER in de collectie Budé (Parijs, 1924-38) is er al niet veel beter op geworden. Bréhier is een uiterst bedreven specialist van de geschiedenis der wijsbegeerte, met name van het Neoplatonisme, en heeft elk hoofdstuk van zijn uitgave ingeleid door vaak merkwaardige „notices". Wat echter de tekst betreft is hij onbekend gebleven met de eisen van een wetenschappelijke uitgave: van de 2 handschriften, die hij persoonlijk heeft doorgewerkt, heeft hij niet eens vermoed dat E een eerste-rangs- en F slechts een zeer gebrekking tweede-rangs handschrift was; hij heeft op goed geluk menige foutieve verbetering van zijn voorgangers overgenomen; zijn kritisch apparaat is zo hopeloos slecht opgemaakt dat het de lezer onvermijdelijk moet misleiden aangaande de echte

leeswijze der handschriften. En eenzelfde oordeel dient geveld over de laatste Italiaanse uitgave (FAGGIN, Milano, 1947-49: Vita Plotini en Enneaden I-III): wel werden opnieuw 'n paar handschriften gecollationeerd, doch anderzijds komen al de vergissingen van Bréhier terug!

De nieuwe uitgave van Paul HENRY S.J. en Hans-Rudolf SCHWYZER wil met deze wantoestanden afrekenen en een waarlijk wetenschappelijk werk aanbieden. Beide auteurs hebben zich op deze arbeid voorbereid door 15 à 20 jaren gespecialiseerde studie van de handschriftelijke en tevens ook van de indirecte traditie. Onder de lange lijst van hun publikaties weze hier even vermeld — het is immers de onmiddellijke, uitgebreide inleiding tot deze Plotinosuitgave — de tweede druk van P. HENRY's *Etudes Plotiniennes* t. II: *Les manuscrits des Ennéades*, Brussel-Parijs, ²1948 (200 belg. fr.): een lijvige en toch levendige studie van bij de 400 blz., waarin de 57 nog bestaande handschriften der Enneaden worden beschreven en geklasseerd, in 4 hoofdfamilies w, x, y, z ondergebracht en definitief ingedeeld in eerste- en tweede-rangs-handschriften, schifting, waarop de nieuwe uitgave fundamenteel kon worden uitgebouwd. Deze uitgave is niet voor een deel het werk van P. Henry en voor een ander deel dat van H. R. Schwyzer, zoals vaak met andere moderne uitgaven is geschied, maar de vrucht van een merkwaardige werkmethode, die de gebruiker voortaan de maximale waarborg biedt dat hij ditmaal werkelijk de leeswijzen van de codices zelf onder ogen zal hebben zowel in de tekst als in het kritisch apparaat: ieder van hen heeft eerst afzonderlijk de collationering der in aanmerking komende handschriften voltrokken, dan pas werden de uitslagen hiervan vergeleken en nog een 3e herziening begonnen in geval van uiteenlopende resultaten.

In een in vloeiend Latijn gestelde Inleiding worden de princiepen meegedeeld, die aan deze uitgave ten grondslag liggen. Het wil een tot het uiterste doorgedreven poging zijn om ons de tekst van de „archetypus" terug te geven, waarvan al onze huidige handschriften afkomstig zijn en die, zoals uit de onrechtstreekse traditie blijkt, de meeste kans biedt ons de tekst zelf én van Porphyrios én van Plotinos aan de hand te doen. De zorgvuldige, zoëven beschreven, schifting van al onze nog bestaande codices en mede het oordeelkundig gebruik van elk hiervan, heeft het de nieuwe uitgevers mogelijk gemaakt niet enkel de talrijke verkeerde leeswijzen van de tweede-rangs handschriften uit te schakelen, doch ook de ontelbare, ongegronde gissingen en gemeende verbeteringen van de vorige uitgevers. Voortgaande op een uitdrukkelijke aanwijzing van Porphyrios dat Plotinos niet bekommerd was *om de wijze waarop* hij iets zeide, d.w.z. de klassieke taal en klassieke periode, doch enkel om *wat* hij te zeggen had, handhaaft of herstelt de nieuwe uitgave de tegen het klassieke grieks indruisende uitdrukkingen van Plotinos, zoals ze vanuit de archetypus kunnen gereconstrueerd worden, wanneer het maar enigszins mogelijk bleek hun zin en betekenis te vatten door middel van de kontekst. Op alle moeilijkere plaatsen werden deze zin en betekenis in het kritisch apparaat uitgelegd, hetzij door een korte nota, hetzij door een verduidelijkende latijnse vertaling. Aldus bleven er tenslotte maar enkele weinige plaatsen over, waarvoor beroep moest gedaan worden op een conjectuur of verbetering van de tekst der handschriften; om echter niet, zoals maar al te vaak is geschied in de vorige uitgaven, de lezer hieromtrent in dwaling te brengen, werden al deze plaatsen met aparte griekse lettertekens gedrukt; een paar zeldzame plaatsen, die noch door middel van de tekstoverlevering, noch door conjectuur gereconstrueerd konden worden, hebben de uitgevers met het speciaal teken + (locus nondum sanatus) voorzien. Tot de accentuatie toe en de marginalia van de archetypus heeft men getracht in alle getrouwheid weer te geven.

Deze reeds zo rijke nieuwe uitgave werd daarenboven met een vierdubbel kritisch apparaat geïllustreerd: 1. een „apparatus testium", d.w.z. opgave én van de rechtstreekse traditie (aangewende handschriften) én van de onrechtstreekse (de latere, heidense of christelijke, griekse of latijnse, auteurs, die de besproken tekst hetzij letterlijk, hetzij onder de vorm van een paraphrase aanhalen). 2. een „apparatus fontium": uiterst akkurate verwijzing naar de teksten van Platoon, Aristoteles, Stoïcijnen, enz., die Plotinos zelf aanhaalt en in zijn tekst door een gespatiëerde letter worden aangeduid. 3. een „apparatus marginalium": al die marginaliën, waarvan door de overeenkomst van de handschriftenfamilies het behoren tot de archetypus kan bewezen worden. 4. de eigenlijke „apparatus lectionum", naar de boven uiteengezette princiepen met de meeste zorg opgesteld en met opgave tevens van de overeenstemmende of afwijkende leeswijzen van de vorige uitgaven.

Aan dit alles dient tenslotte toegevoegd dat het uiterlijk voorkomen buitengewoon verzorgd werd: een echt sierlijke latijnse en griekse letter, een donkerblauwe Buckram vollinnenband, kortom een voorkomen, dat kan wedijveren met de mooiste grote klassieke Oxford-uitgaven! Deze uitgave is dus van nu af aan een onmisbaar werktuig voor alwie Plotinos wil bestuderen of raadplegen. We sluiten met de wens dat de stoere werkers, die ons dit model van

wetenschappelijke arbeid bezorgden, hun verder opzet ten spoedigste tot een goed einde mogen brengen en trots alle moeilijkheden — er rest hun immers nog de zwaarste en moeilijkste traktaten uit te geven — ons binnen afzienbare tijd, met dezelfde zorg en akkuratesse, ook de twee andere delen zullen aan de hand doen.

J. DE MUNTER

Alfred PETZELT, *Nikolaus von Cues, Texte seiner philosophischen Schriften*, I Band: *De Docta Ignorantia / De Coniecturis / De Deo Abscondito / De Quaerendo Deo / De Filiatione Dei / De Dato Patris Luminum / De Genesi / Apologia Doctae Ignorantiae / Idiota de Sapientia*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1949, 15,5 x 23, XXXVIII + 369 blz., ing. DM 21.

Het werk van N. v. C. was totnogtoe voor heel velen practisch ontoegankelijk. Daarom had Prof. Petzelt reeds vóór de oorlog het plan opgevat om de tekst van Cusanus' philosophische werken volledig te bezorgen in een moderne, goedkope, handige en toch kritisch-secure uitgave. Hiertoe heeft hij zorgvuldig de uitgave van 1514 (P) en van 1565 (B) gecollationeerd, de tekst vastgelegd, steeds de afwijkende lezingen van P en B in nota aangeduid en de paginering zowel van P als van B aan de rand der bladzijden doorlopend aangegeven.

Dit eerste deel bevat de philosophisch grondleggende werkjes van N. v. C. Een korte maar grondige inleiding verklaart de twee grondbegrippen die toegang verlenen tot heel het systeem: de „docta ignorantia" en de „coïncidentia oppositorum". De menselijke rede kan slechts begrippelijk kennen, ze kan enkel het eindige tegenover het eindige stellen, het éne slechts in verhouding stellen tot het andere; zij zal derhalve het zijnde door het niet-zijnde constitueren, het negeren door het te poneren, weten en niet-weten. Doch van deze haar grenzen en tegenstellingen is zij zich bewust zonder ze eigenlijk te kennen, zij ziet ze zonder ze te begrijpen. Door dit inzicht in haar eindigheid transcendeert zij zich toch weer en verwijst zij naar het Zijnde dat alles is wat het zijn kan, dat geen anders-zijn in zich draagt, geen tegenstelling, geen niet-zijn en waarin de tegenstellingen die aan de rede intrinsiek zijn in een hogere eenheid verzoend worden.

Petzelt is de mening toegedaan dat al de belangrijke gedachtengangen van N.v.C., ook zijn mathematische symboliek, in dienst staan van de twee grondgedachten. Dit zal wel waar zijn, doch wij betwijfelen of hij ons hiermede, ook maar indirect, inleidt tot al de kenmerkende opvattingen van zijn philosophie, b.v. tot zijn schipperen tussen Plato en Aristoteles, of tussen geloof en rede, en tot zijn uiteindelijk bevoorrechten van Plato en de mystiek. Maar we geven graag toe dat, als de Inleiding kort wilde blijven, geen betere grondinzichten konden worden voorgesteld. Wij zijn Prof. Petzelt ten zeerste dankbaar voor deze uitgave en hopen dat hij de technische moeilijkheden, welke de na-oorlog in Duitsland heeft doen rijzen en die de herziening van de tekst van het tweede deel vertragen, spoedig zal te boven komen.

J. DEFEVER

René DESCARTES, *Vertoog over de methode*. Inleiding Prof. dr. H. J. Pos, Vert. Helena Pos, Amsterdam-Antwerpen, Wereldbibliotheek N.V., 1950, tweede herziene uitgave, 14 x 20, 140 blz., f 3.—.

De tweede uitgave ener vertaling van het *Discours de la méthode*. Teken van belangstelling voor de wijsbegeerte en van gemis aan kennis van het frans onder het nederlandse publiek. In de inleiding verwonderen wij ons over enige onjuistheden. Mersenne is nl. geen „pater der Minderbroeders", maar lid van de orde der Miniemen, St. Anselmus leefde niet in de dertiende eeuw, maar van 1033-1109. De opvatting tenslotte „van het weten als op inzicht en niet op openbaring of geschiedenis gegrond" kan moeilijk de scheidingslijn aangeven tussen Middeleeuwen en nieuwere tijd, (p. 29) nu de nieuwste tijd deze Middeleeuwen wat meer objectief leerde bestuderen en in Descartes door Koyré b.v. en Gilson zovele traditiesporen ontdekt werden.

De literatuurlijst zou wellicht bij een eventuele derde editie wat meer uitvoerig kunnen zijn.

J. NOTA

The Works of Georges Berkeley Bishop of Cloyne edited by A. A. LUCE and T. E. JESSOP, Vol. I, II and III, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1948, 1949, 1950, 480 blz., 296 blz., 334 blz., 30 sh. per deel.

Niet enkel de uitgave van Stock (1784), nog herzien en herdrukt door Wright in 1843, maar ook de zeer degelijke uitgaven van Fraser in 1871 en 1901 zijn ontoereikend geworden. Terwijl twee essay's uit de *Guardian*, door Fraser nog aan Berkeley toegeschreven onecht werden bevonden, heeft men in de laatste decennia meerdere en aanzienlijke authentieke

geschriften ontdekt: de in 1715 anoniem verschenen politieke trakt *Advice to the tories who have taken the Oates*, een nog onuitgegeven hekeldicht *The Irish Patriot*, meerdere preken, een 150 brieven en verder kleinere geschriftjes. Houdt men er daarenboven rekening mede dat de praesentatie van het z.g. *Commonplace Book* grondig omgewerkt moest worden, dan zal men begrijpen dat een nieuwe kritische uitgave van B.'s voledige werken in Engeland noodzakelijk werd geacht. Ze zal ons bezorgd worden door de twee bekende B.-kenners, A. A. Luce, Senior Fellow van het Trinity College te Dublin en T. E. Jessop, Prof. in de philosophie te Hull. Werken reeds door B. zelf uitgegeven worden naar de laatste uitgave herdrukt met de varianten in nota. Voor elk van B.'s geschriften werd een historisch-exegetische inleiding geschreven. Buiten een reeds verschenen leven van B. door Prof. Luce, zal de volledige uitgave negen delen omvatten.

In het eerste deel bezorgt Prof. Luce ons de *Philosophical Commentaries*, het *Essay towards a New Theory of Vision* en de *Theory of Vision vindicated*. *Philosophical Commentaries* is een nieuwe en betere titel voor *Commonplace Book*. Het bevat een kleine negenhonderd korte nota's, door B. gedurende het jaar 1707-1708 (de „annus mirabilis") voor eigen gebruik verzameld. A. C. Fraser ontdekte ze in de schriftelijke nalatenschap welke berust in het British Museum en gaf ze uit in 1871. De folia van de codex waren toen echter zo in wanorde dat Fraser er slechts „treffende passages" (commonplaces) in zag die de jonge B. geëxcerpeerd zou hebben. Prof. Luce heeft kunnen aantonen dat het in feite commentaren zijn van B. zelf op zijn eigen argumenten voor het immaterialisme. Ze vormen twee boekjes, het ene (B) voorbereidend op het *Essay towards a New Theory of Vision*, het ander (A) op de *Principles of Human Knowledge*. Na het voorbereidend werk van Johnston (die een uitgave bezorgde in 1930) kon Prof. Luce juiste orde, structuur en betekenis van de nota's terugvinden en in 1944 zijn prachtige *editio diplomatica* van de *Philosophical Commentaries* publiceren. Daarvan geeft hij hier de tekst weer met een samenvatting van zijn eigen nota's. — In de laatste alinea van Fraser's uitgave (blz. 92) kwam de vermaarde passage voor die doorging voor de uitdrukking van B.'s grondbedoeling: „making manifest the nearness and omnipresence of God". Wij wisten dat deze alinea op een afzonderlijk blad in het notaboekje was bijgeschoven en begrijpen dat Prof. Luce ze wegliet, doch wij hebben tevergeefs gezocht, ook in de *editio diplomatica*, naar een woordje uitleg over oorsprong en waarde van dit door zijn inhoud zo interessant blaadje: is het nu van de hand van B. of niet?

Tweede en derde deel werden beide bezorgd door Prof. Jessop. In het tweede verschijnen de *Principles of Human Knowledge* met het eerste ontwerp van een inleiding hierop, de drie dialogen tussen *Hylas en Philonous*, de briefwisseling met Johnston, de „vader der Amerikaanse philosophie". Het derde deel bevat *Alciphron, or the minute philosopher*, het werk dat de aandacht van het publiek vestigde op B. als philosoof, hoewel hij er zijn theorie van het „esse est percipi" in verzwijgt. Als christelijke apologie tegen de vrijdenkers bedoeld, lokte het heel wat weerstand uit.

Graag geven we hier uiting van onze tevredenheid over het handig formaat, de keurige band, de aangename druk, de aristocratische en humanistische verzorgdheid van het geheel, zo kenmerkend voor Engelse klassieke uitgaven. Ongetwijfeld werd het doel der uitgevers ruimschoots bereikt: de studerenden een volledige, accurate en bruikbare tekst in handen te geven.

J. DEFEVER

Philosophia Naturalis, Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exacten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte. Herausgegeben von E. MAY-W. STACHE-H. WEIN, Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1950.

Dit nieuwe tijdschrift wil het verbroken contact herstellen tussen natuurwetenschap en natuurphilosophie. Dit is een aangelegenheid die heden te meer de aandacht vraagt, nu de beoefenaren der natuurwetenschappen in hun recent onderzoek op wijsgerige grondproblemen zijn gestoten en deze op de hun eigen wijze trachten op te lossen daar ze om hun vervreemding van de natuurphilosophie daarvan geen hulp verwachten. Het tijdschift wil er toe bijdragen deze ongewenste toestand op te heffen. Het sluit geen enkele richting of stroming uit mits ze voldoet aan de eisen van een streng geschoold denken dat objectief de gang der gevolgtrekkingen en de draagkracht der fundamenten onderzoekt, weet te onderscheiden tussen geconstateerde feitelijkheid en hypothese, tussen zekerheid en waarschijnlijkheid en zich bewust blijft van het verschil tussen wetenschap en geloof. Band I Heft I brengt de volgende verhandelingen:

Anneliese MAIER, Rom: *Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert*, H. J. HÖFERT, Königsbronn: *Nicolai Hartmanns Ontologie und die Naturphilosophie*,

H. WEIN, Göttingen: *Heutiges Verhältnis und Missverhältnis von Philosophie und Naturwisschenschaft,* H. DINGLE, London: *Die neuen Anschauungen der Physik,* B. RENSCH, Münster: *Sinneszellen als psychophysische Substanz,* G. BENL, München: *Wissenschaft und Glaube.* Verder nog: Berichte und Mitteilungen; en boekbesprekingen. Indien de inhoud der volgende afleveringen zich op hetzelfde niveau weet te handhaven zal het tijdschrift op de belangstelling zowel van de natuurwetenschap als van de natuurphilosophie kunnen rekenen.

E. HUFFER

Herman MEYER, *Kennis en Realiteit,* Utrecht, 1949.

Deze studie heeft tot doel een opbouw van de kennistheorie te geven, die rekening houdt met de stand der exacte wetenschappen. Om de geesteshouding, waarin het boek geschreven is, aan te duiden, kunnen we niet beter doen, dan „de geloofsbelijdenis" weergeven, waarmee het boek begint: „Dat een oordeel zin hebbe, staat voor de hier aangevangen verhandeling vast, indien aan minstens een der navolgende voorwaarden is voldaan: a. Het oordeel is empirisch controleerbaar, dit in de vèrstrekkende betekenis, dat tenminste een werkwijze kan worden aangegeven, volgens welke het oordeel in beginsel proefondervindelijk bevestigd of weerlegd zou kunnen worden; b. Het oordeel maakt deel uit van of heeft betrekking op een logische of wiskundige redenering; c. Het oordeel betreft de structuur, of het onderwerp, of de geldigheid van de menselijke kennis, en wel zó, dat het op ernstig te nemen wijze aanspraak erop maakt, het feit van die kennis beter begrijpelijk te maken." (Zie p. 13).

Die geloofsbelijdenis is om meer dan een reden merkwaardig. Allereerst om haar inhoud: Het blijkt, dat de schrijver zich bewust is van de ernstige inconsequentie, die bij velen van zijn positivistische medestanders aanwezig is. Deze toch schijnen er vaak geen enkel bezwaar in te zien, wijsgerige boeken te schrijven, welke uitdrukkelijk betogen, dat slechts de onder a en b genoemde oordelen zinvol zijn, terwijl de oordelen waaruit het betoog zelf is opgebouwd niet onder die twee enige categorieën zinvolle oordelen vallen. Deze inconsequentie wordt in dit werk derhalve vermeden. Royaal ruimt de schrijver een plaats in voor de wijsbegeerte, zij het dat deze wijsbegeerte verengd wordt tot de kentheorie, die we in de geest van de schrijver moeten opvatten als de verklaring „van de wijze, waarop onze kennis samenhangt met het Zijn, waarop die kennis betrekking heeft" (p. 43). En elders: „Bij de kennistheorie is het zó, dat zij moet verklaren, onder welke voorwaarden kennis betrekking heeft op een Zijn. Er wordt niet van haar verlangd, over dat Zijn zelf iets te vertellen." (p. 70).

De „geloofsbelijdenis" is echter niet alleen om haar inhoud merkwaardig, doch ook om de plaats, waar zij staat. Men kan er immers in het algemeen wel vrede mee hebben, wanneer in een philosophische studie over een speciaal onderwerp, de schrijver van te voren een korte verklaring geeft van de wijsgerige beginselen, die aan de onderhavige studie ten grondslag liggen; men kan niet altijd ab ovo beginnen. Doch is dit procédé ook gerechtvaardigd in een kentheorie? Wordt niet van te voren een *alzijdig* onderzoek van het kennen afgesneden door a priori slechts bepaalde oordelen zinvol te verklaren? Zo ergens dan is juist in de kentheorie een dogmatische houding niet op haar plaats. Ons bezwaar tegen deze wijze van doen zou zeker niet zo groot zijn geweest als op grond van de gekozen methodische uitgangsstellingen een innerlijk gesloten betoog te voorschijn was gekomen, dat a.h.w. achteraf deze stellingen gerechtvaardigd had. Maar juist dit is niet het geval, zoals uit het volgende moge blijken.

Krachtens de voornoemde geloofsbelijdenis zijn voor de schrijver metaphysische oordelen, d.w.z. oordelen, die iets zeggen over het Zijn, zinloos. Vandaar, dat telkens in het boek de waarschuwing klinkt: Van het Zijn is niets te praediceren. Alle praediceren heeft betrekking op het zo-zijn, d.i. de kosmos, zoals die voor ons en in onzen geest geldt. Nu is echter de fundamentele moeilijkheid, waarvoor de lezer zich gesteld ziet, dat de schrijver niettegenstaande zijn waarschuwing toch het een en ander van het Zijn moet praediceren en niet slechts terloops, doch min of meer in de vorm van grondstellingen, waarop heel het verdere betoog steunt. We geven een paar voorbeelden: „Het zijn vormt evenwel het bestaansrecht van elke wetenschap" (p. 70); „Een splitsing van dit Zijn is al ongeoorloofd, omdat wij daarmede al iets van het Zijn praediceren" (p. 71). We vragen ons toch in alle gemoede af of dat ongeoorloofd verklaren dan geen praediceren is. Nog sterker is het volgende citaat: „Het Zijn is datgene, waarop alle ervaring betrekking heeft, maar waarvan wij niets kunnen praediceren" (p. 87). Hier is de contradictie eenvoudig manifest. En we kunnen de neiging geen weerstand bieden aan dit citaat een ander toe te voegen, dat even verderop te lezen staat: „Waar een wetenschap zich in tegenstrijdigheden verstrikt, bewijst zij gemis aan objectiviteit, indien zij haar uitkomsten desondanks handhaaft" (p. 88).

Inderdaad, zo is het, maar had de schrijver, nadat hij telkens opnieuw zich gedwongen zag van het Zijn iets te praediceren, dan ook niet zijn dogmatische grondhouding moeten herzien? En daarmede zouden dan allerlei problemen in een totaal ander licht komen te staan en wellicht dichter bij een oplossing worden gebracht. Het is werkelijk buitengewoon jammer, dat de schrijver zo star zijn dogmatische houding volgehouden heeft, omdat wij in het boek zo vaak na een erudiete bespreking van verschillende standpunten op een scherpzinnige en goed geanalyseerde probleemstelling stuiten, die dan echter met een beroep op het dogmatisch gestelde grondaxioma terzij wordt geschoven of min of meer geforceerd in een bepaalde richting opgelost. Daardoor missen de op zichzelf beschouwd zo belangwekkende beschouwingen over de grondslagen der logica en die der wiskunde, waarbij menige onderscheiding zeer gelukkig is en de kritiek op gangbare meningen vaak zeer juist, precies die vrijheid in de probleemstellingen, welke nodig is om werkelijk tot in de kern ervan door te dringen. Nogmaals wij betreuren dit, want er zijn werkelijk niet zoveel werken, waarin met kennis van zaken geprobeerd wordt b.v. de eigen aard van het logische te vatten. Doch al vervult dit boek dan niet alle eisen, die we graag aan een kentheoretisch werk zouden stellen, er staat genoeg in om het waard te maken er niet alleen als een proeve van positivistische kentheorie kennis van te nemen, doch ook als een belangwekkende bespreking van verschillende problemen, de grondslagen van wiskunde, logica en natuurwetenschap rakend.

A. G. M. VAN MELSEN

Walter LIETZMANN, *Das Wesen der Mathematik*, (*Die Wissenschaft, Einzeldarstellungen aus der Naturwissenschaft und der Technik*, Bd. 102), Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn, 1949, 15 x 21, IV+168 blz., DM. 8.—.

In honderd en twintig korte hoofdstukjes worden die onderwerpen behandeld, welke een inzicht kunnen geven in methode en wezen des wiskunde. Het werkje heeft geen wetenschappelijke pretenties. Schrijver is een didacticus, die met aantrekkelijke oppervlakkigheid een groot aantal onderwerpen toegankelijk maakt. Voor wie zich op dit gebied wil oriënteren, zonder gedwongen te zijn om moeizame afleidingen door te worstelen, zeer geschikt.

J. BERGHUYS

Heinrich FRIES, *Nihilismus, die Gefahr unserer Zeit*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1949, 13 x 19, 113 blz., DM. 4.75.

In voortdurende samenspraak met de hedendaagse philosophische denkers ontwikkelt Fries achtereenvolgens het nihilisme van de geest en van het hart, en eindigt met een derde meer synthetisch hoofdstukje over het nihilisme van de persoon. Ook het existentialisme wil het nihilisme overwinnen. Zolang men echter blijft staan bij de mens en alle streven richt opdat de mens meer menselijk moge zijn, wordt aan de verlorenheid en de zinloosheid van het bestaan geen afdoend halt toegeroepen. Slechts in een eerlijk antwoord tegenover de persoonlijke God, door een vertrouwvolle overgave aan zijn wet en een liefde boven alles voor Hem, zal de mens zichzelf terugvinden, een hechte basis leggen voor gemeenschap en het beminnenswaardige terugvinden in de medemens. Fries geeft op pakkende wijze een juiste signatuur van de hedendaagse mens en plaatst onverschrokken tegenover het doodgeboren geloof in een anthropocentrisch humanisme, de christelijke boodschap, die alleen in staat is om de boeien van de philosophie der zinloze vrijheid te ontbinden.

H. GEURTSEN

Johannes LOTZ, S.J., *Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, drei Vorträge*, Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag, 1947, 14 x 21, 128 blz. DM. 4.50.

Twee gevaren bedreigen de mens van onze dagen: een vervlakkend massabestaan en een angst voor het leven. Beide gevaren zijn gevolgen en uitwerkselen van de door de mens zelf verbroken christelijke levensgemeenschap. Slechts in deze geestelijke levensordening vindt de mens de mogelijkheid om zijn persoonlijkheid te ontplooien en wordt de beklemmende angst tot vreze des Heren, die reeds de geborgenheid in Gods barmhartige liefde in zich besluit. In deze samenhang worden de opschriften van de drie voordrachten duidelijk: Massendasein und Persönlichkeit, Angst und Geborgenheit, Trieb und Geist.

Het werkje van Lotz, die een voorname plaats inneemt onder de leidende figuren in het philosophisch denken van het duitse taalgebied, getuigt van een bewonderenswaardige belezenheid, een oprecht begrijpen van de hedendaagse nood der mensheid en een rotsvast vertrouwen in de juistheid van de christelijke, de katholieke oplossing.

H. GEURTSEN

Georg SIEGMUND, *Gott Heute*, Fulda, Verlag Parzeller & Co., 1949, 13 x 20, 173 blz. DM 3.50.

Georg SIEGMUND, *Christus Heute*, zweite verbesserte und vermehrte Auflage mit zwei Bildern, Fulda, Verlag Parzeller & Co., 1948, 13 x 20, 220 blz., DM 3.60.

Opnieuw treft ons in deze twee geschriften de rijke belezenheid en de oorspronkelijke verwerking van de stof, die in alle studies van Siegmund naar voren komt. Deze twee werkjes horen bij elkaar, wij zouden ze niet willen scheiden en handelen dan stellig in de geest van de auteur. Terwijl in Gott heute, ondanks alle worstelen van de moderne mens, heel duidelijk een heimwee naar God te bespeuren valt (Die Unruhe zu Gott), zal deze drang hier op aarde slechts zijn vervulling vinden in Christus, Die ook aan de levensstijl van onze dagen door vaste normen hechtheid en vertrouwen kan schenken of teruggeven.

Gott heute is vooral samengesteld uit hoofdstukken van vroegere, nu moeilijk meer te verkrijgen boeken van Siegmund ; het tweede werk bevat voordrachten of beter misschien overwegingen, die de auteur in veel steden van Schlesien hield. Dit werkje is zeer innig, maar geeft tevens een diep inzicht in de grote vragen, ja de nood van onze dagen. Gott heute biedt ons rijk illustratiemateriaal bij een cursus in de natuurlijke Godsleer.

H. GEURTSEN

Erwin METZKE, *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag, 1949, 14 x 21, 457 blz., linnen DM 12, halflinnen DM 9.80.

Metzke beoogt met zijn werk geen historisch-wetenschappelijke doeleinden, maar wil enkel een hulpmiddel bieden bij de studie, de lezing, het gesprek of eigen philosophische bezinning. De uitleg der termen is zakelijk, maar geeft toch een goede oriëntatie in de betekenismogelijkheden en scherpt de geest voor het zien van nuances. Geheel in overeenstemming met de doelstelling heeft de schrijver ook begrippen uit aangrenzende wetenschappen opgenomen. En bijzondere aandacht is besteed aan de phaenomenologie, het anthropologisch onderzoek en de existentie- en existentiële philosophie. Vanaf blz. 339 is een lijst toegevoegd van de grote philosophen aller tijden ; de korte karakteristiek is raak en de keuze van hun voornaamste werken tekent de denker.

Wij hebben waardering voor dit werk. Slechts een enkele maal zou o.i. een of andere term, zelfs in dit zo voor practisch en direct gebruik geschreven werk, gerust kunnen wegblijven. Maar hoelang zal de schrijver zelf hierover gewikt en gewogen heben ! Die „grensgevallen" beïnvloeden de bruikbaarheid van een dergelijk lexikon al heel weinig, ten goede noch ten kwade.

H. GEURTSEN

Prof. Dr. Franz SAWICKI, *Lebensanschauungen moderner Denker*, Band I, *Kant und das 19. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1949, 12 x 20, 362 blz., DM 6.80.

Terwijl de hoofdtitel dezelfde is als die van een reeds vele jaren vroeger verschenen werkje, luidt de ondertitel niet meer : Von Kant bis zur Gegenwart. De philosophie van de 20e eeuw zal een afzonderlijke beschouwing krijgen in het 2e deel van dit werk. De opstellen over Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel en Eucken werden overgenomen ; nieuw zijn de namen van Fichte, Schelling en Hegel. Het grote voordeel van dit werk is, dat de afzonderlijke denkers betrekkelijk uitvoerig kunnen behandeld worden. Daardoor is het zeer bruikbaar voor hem die zich bij de geschiedenis van de philosophie in de leidende figuren van de 19e eeuw nog meer bijzonder oriënteren wil.

H. GEURTSEN

Henrich FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problem-geschichtliche Studie*, Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag, 1949, 13 x 22, 398 blz., DM 7.80.

Wie zich op de hoogte wil stellen van wat er in Duitsland sinds Max Scheler op het gebied van de katholieke Godsdienstphilosophie verschenen is, neme deze critische studie ter hand. Vanzelfsprekend wordt de Godsdienstphilosophie van Max Scheler zelf in een eerste hoofddeel grondig bestudeerd. Na een uiteenzetting, waarin de auteur vooral erop bedacht is om de grondinzichten van Max Scheler te doen uitkomen, volgt een waardering van diens leer, waardoor Fries tevens reeds het tweede hoofddeel van zijn studie voorbereidt. Achtereenvolgens komen hier dan de verschillende richtingen ter sprake, die ofwel in een of ander opzicht op Max Scheler voortbouwen, of zijn leer energisch afwijzen. Telkens volgt na ieder hoofdstuk een korte bespreking. Het geheel wordt samengevat in een korte maar zeer geladen conclusie, waarin Fries de structuurlijnen geeft voor de opbouw van een

integrale katholieke Godsdienstphilosophie. Eerst zal verklaard moeten worden de mogelijkheid en de zin van een katholieke godsdienstphilosophie zelf. Daarna wordt aan de phaenomenologie de taak gegeven om, verrijkt en bevestigd door het materiaal van de godsdienstgeschiedenis en godsdienstpsychologie, het wezen van de Godsdienst bloot te leggen. Dit geschiedt door de analyse van de religieuze act en het religieuze object, waarop deze act intentioneel geordend is. Vervolgens komt de vraag van de waarheid van de Godsdienst, die enkel langs philosophisch-metaphysische weg kan worden opgelost. De auteur legt de volle nadruk op de rationele Godsbewijzen, die alleen in staat zijn om op objectieve en algemeen geldende wijze de vraag van het Godsbestaan te beantwoorden. Deze bewijzen behoren dus wezenlijk tot de Godsdienstphilosophie.

Duidelijk is dat Fries alle eenzijdigheid van de door hem zo uitstekend weergegeven richtingen wil vermijden, maar ook ten volle het ware aspect dat belicht werd, wil behouden. Toch doet zich hier een moeilijkheid voor. Zou Fries langs de cumulatie van de phaenomenologische, inductieve, historische, psychologische en metaphysieke methoden, die volgens hem allen een plaats hebben in een integrale Godsdienstphilosophie en slechts tesamen het religieuze gegeven tenvolle kunnen belichten, tot een wezenlijk samenhangend geheel kunnen komen? Of zou men aan een Godsdienstphilosophie niet enkel de eis mogen en moeten stellen om op zuiver philosophische, d.i. metaphysieke wijze de categorieën van de godsdienst te ontwikkelen? Is er geen strikt metaphysieke beschouwing mogelijk ook over het wezen van het religieuze en de onderscheiden religieuze acten? Daarmee ontneemt men aan andere beschouwingswijzen niet hun goed recht, maar men zal beter de eigen aard en de eigen waarde van de philosophische, d.i. metaphysieke reflexie kunnen handhaven. Deze reflexie ontplooit zich wel binnen de ervaring, geestelijke en zintuigelijke, maar mag toch nooit enig feitelijk gegeven als onmiddellijke en voorgevonden vaststelling tot uitgangspunt nemen.

Ons inziens blijft de alle richtingen met elkaar verzoenende conceptie die Fries ons biedt — zonder deze reeds nu volledig uit te werken — van een integrale katholieke Godsdienstphilosophie, toch nog teveel besloten binnen het kader dat Max Scheler hieraan gaf en zullen de grenzen van een louter conformisme uiteindelijk toch niet worden overschreden. Dit zal o.i. alleen gebeuren, wanneer men aan de metaphysiek niet alleen de taak geeft om het bestaan van God te rechtvaardigen, maar vooral om het religieuze vanuit de grondstructuren der werkelijkheid in zijn noodzakelijkheidsaspect te begrijpen.

H. GEURTSEN

Hans PFEIL, *Existenzialistische Philosophie*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1950, 12 x 19, 94 blz.

Beknopte studie van de centrale posities in wat de S. noemt het existentialisme in engere zin, namelijk in dat van Heidegger, Jaspers en Sartre.

P. F.

S. STRASSER, *Het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie*, (*Leuvense bibliotheek voor philosophie*, n. 4), Leuven-Nijmegen, 1950, XIV+221 blz., 190 belg. frs.

Met de methode der phaenomenologie en de basis der thomistische wijsbegeerte ontleedt de Nijmeegse hoogleraar de begrippen psyche en ziel zoals die in de resp. empirische en wijsgerige zielkunde gebruikt worden. om dan aan te tonen, dat beide begrippen een verschillende inhoud hebben. Al kunnen wij de nadere uitwerking van deze conclusie niet geheel onderschrijven, toch is het buiten enige twijfel, dat de schrijver met dit boek aan psychologen en wijsgeren een zeer grote dienst heeft bewezen. Het mag dan ook door geen vakman ongelezen blijven. Wij vinden het echter zo belangwekkend, dat wij binnenkort in een uitvoerige studie hierop nader zullen ingaan.

W. COUTURIER

Prof. Dr. Gaston CASTELLA, *De Geschiedenis van de Pausen*. Ned. vertaling Piet VAN VEEN, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen. Maandelijkse afleveringen van 36 blz., op formaat 22½ x 30 cm.; totaal 18 à 20 afl. Prijs per afl. f 2.75.

Een geschiedenis schrijven van het Pausdom betekent min of meer een geschiedenis schrijven van de Kerk waarin noodzakelijk sommige aspecten van het inwendige leven der Kerk, van de ontwikkeling der gewijde wetenschappen, vooral van de zelfactiviteit op religieus en cultureel gebied van de delen en van de leden, enigszins op de achtergrond blijven. Maar Prof. Castella laat in dit voortreffelijk boek meesterlijk uitkomen hoe de grote figuren onder de opvolgers van St. Petrus hun beslissende en leidende invloed hebben weten

aan te wenden niet alleen op strikt religieus gebied, maar evenzeer op de gehele culturele ontwikkeling der mensheid. Daarom is dit werk tevens een geschiedenis geworden van de Europese cultuur en een getuigenis van de onverbrekelijke band waarmede deze aan de Kerk verbonden is. Als eerlijk en objectief historicus verdoezelt de auteur echter evenmin de donkere bladzijden in deze glorieuze geschiedenis.

Daar dit werk eerder bestemd is voor het grote publiek dan voor de specialisten, zoals de auteur ons meedeelt, gaat het terecht snel over de eerste eeuwen der Kerk heen om zich langer bezig te houden met de moderne tijden. Toch lijkt het ons voor de oude Kerk hier en daar wel wat al te snel te gaan : 20 pagina's in totaal over de drie eerste eeuwen is wel wat weinig, en een kwestie als het verblijf van St. Petrus te Rome moet het dan ook met één korte alinea doen.

We mogen van harte toejuichen dat dit magistrale en evenwichtige werk met deze vertaling voor het nederlandse publiek bereikbaar is geworden. Temeer daar de uitgave en illustratie ervan aan de meest veeleisende normen van de aesthetica ruimschoots voldoet. De nederlandse vertaler had echter wel even mogen aangeven welke uitgave hij benut : de franse of de duitse ; deze zijn wel ongeveer gelijktijdig verschenen, maar verschillen van elkaar (overigens hoofdzakelijk slechts in het aanhalen van citaten van diverse auteurs). Te oordelen naar de duitse uitgave die voor ons ligt heeft vertaler de franse gebruikt.

J. RUPERT

Et. CANITROT, *Le plus familier des saints. Vincent de Paul,* Paris, Librairie Vincentienne, 1947, 8°, 554 blz.

In tegenstelling met het boek van De Rooy over Mr Vincent waar sterk op de historische omstandigheden nadruk werd gelegd, heeft schrijver hier meer gezocht naar de beschrijving van Vincentius' „ziel" : zijn onbaatzuchtigheid, en vooral zijn allesomvattende goedhartigheid. Niemand kwam vruchteloos aan de deur van zijn hart kloppen. Vrij vlug behandelt de auteur de veertig eerste jaren van Vincent's bestaan. Het verder verloop van het leven van de heilige wordt dan analytisch voorgesteld : elke stichting, elke soort van activiteit wordt telkens in één afzonderlijk hoofdstuk geschetst. Geen technisch wetenschappelijke levensbeschrijving, ook niet eerst en vooral een historisch boek, ofschoon de schrijver blijk geeft de tijdsomstandigheden merkwaardig te kennen, maar gedegen geestelijke lezing.

J. V. D. S.

Anton ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen mit einem religionsgeschichtlichen Lesebuch.* Mit 67 Abbild. und 1 Religionskarte im Anhang, 2. umgearbeitete Aufl., Freiburg, Herder, 1949, XVI + 400 blz.

Twintig jaren geleden was de eerste druk van dit werk het eerste katholieke handboek van godsdienstgeschiedenis in Duitsland, dat men kon stellen tegenover de welbekende werken van von Orelli, Chantepie de la Saussaye en Söderblom. Had het vóór die tijd geschenen alsof die nieuwe tak van wetenschap slechts bestond om de originaliteit, de enigheid en de bovennatuurlijkheid van het Christendom te ontkennen, door een historisch-comparatieve methode die verbluffend leek, en om het relativisme en godsdienstig indifferentisme een wetenschappelijk fundament te geven, er is in die korte spanne tijds zeer veel veranderd. Waren toen de katholieken dikwijls nog onwennig op dit terrein, in luttele jaren is men in staat geweest het wapen, dat de tegenstander met zoveel eruditie hanteerde, tot een grote bedreiging te maken.

Dat men van katholieke zijde daartoe in staat was, is niet in het minst te danken, naast grote wetenschappers als Pinard de la Boullaye S.J., Huby S.J. en Pater Schmidt S.V.D., aan Anwander, die hun wetenschappelijk werk in populaire vorm wist te gieten en aldus de interesse en het inzicht van een groter publiek voor deze tak van wetenschap wist gaande te maken. De grote verdienste daarbij was en is het nog steeds, dat hij samen met andere Kath. voormannen de godsdienstgeschiedenis stelde in het juiste perspectief nl. als de wetenschap, die het algemeen religieuze in de mensheid opgraaft, terwijl ze veronderstelt dat de toeschouwer zelf de zin en de betekenis van het religieuze phaenomeen reeds in zich is bewust geworden en vanuit dat bewustzijn, de bevindingen onder en in Christus projecteert. Dit wil dus zeggen, dat de godsdienstwetenschap voor de katholiek nooit een onafhankelijke wetenschap kan zijn, die religie en Christendom uit elkaar legt.

Een werk van die comprehensie, dat naast de godsdienst der primitieven ook over shintoisme, boeddhisme en islam handelt, moest in eerste projectie wel noodzakelijk leemten

en onnauwkeurigheden vertonen. De nieuwe druk wijst verschillende verbeteringen aan zowel in de ordening als in de uitwerking der stof, en is tevens tot op de laatste gegevens en de meest recente literatuur bijgewerkt.

J. HOUBEN

F. M. PAREJA, *Islamologia*. Con la collaborazione del Dott. A. BAUSANI e del Dott. L. HERTLING, Roma, Orbis Catholicus rappresentanza Herder, Piazza Montecitorio 117, 1951, 19 x 27, XV+842 blz., 48 cartine, disegni e specchietti, Lire 4500.

Dit machtige boekdeel naar zijn volle waarde te beoordelen zou welhaast het titanenwerk van de samenstellers zelf moeten evenaren. Wij ontvangen hierin een handboek dat het hele terein van de Islamwetenschap : geographie, geschiedenis, instellingen van de Islam, arabische, perzische, turkse en urdu-litteratuur, kunst en wetenschap omsluit. Het leeuwenaandeel is van de hand van F. M. Pareja, professor aan de Gregoriaanse Universiteit in Rome ; het geographische deel is bewerkt door L. Hertling, prof. aan diezelfde universiteit en de litteratuur door A. Bausani, Lector in het Perzisch aan de Università di Roma.

De Islamologia wordt gedefinieerd (pag. 1) als de beschrijvende wetenschap van de feitelijke gegevenheid met betrekking tot de godsdienst door Muḥammad gesticht. Zonder in strijdvragen te treden wordt hier dus naar strikte objectieve normen de status quaestionis scherp en duidelijk gesteld. Het resultaat is een werk dat vooral in zijn historische, litteraire, geographische en kunstafdelingen een beschrijving van de tendensen, de ontwikkeling en de culturele hoogstand in de verschillende gebieden en zodoende een degelijke achtergrond biedt voor onze kennis van heel het Islamgebied zoals dit zich op het ogenblik aan ons voordoet ; zonder daarbij de laatste ontwikkelingen van Manâr-partij en Aḥmadiyya over het hoofd te zien. Wat een compilatiewerk en kennis van de literatuur hiervoor nodig was, kan men gemakkelijk begrijpen. We mogen dan ook niet nalaten onze grote vreugde uit te spreken bij het verschijnen van dit werk.

Als we hier een paar bedenkingen uitspreken willen deze toch geenszins afbreuk doen aan de grote waarde van dit boek. Ook al zijn dit bedenkingen, die naar onze mening op een soort lacune wijzen. We mogen wel met zekerheid vaststellen, dat gedurende de laatste decennia de Islamstudie in het Westen zich aanmerkelijk van juridische en philologische vragen aan het verleggen is naar de dogmatische, philosophische, staatkundige en in het algemeen godsdienstige kwesties die de Islam oproept. Dit is het gevolg niet alleen van de steeds groeiende vernieuwing binnen de Islam zelf, maar voor een deel ook ten gevolge van de evolutie, die er in het Westen heeft plaats gehad. Er zou daarom een groter plaats moeten zijn ingeruimd in dit werk aan de dogmatica en de philosophie. Inderdaad, ze krijgen hun behandeling, maar deze is naar onze mening te summier, zelfs binnen het kader van de Islamologia zoals boven gedefinieerd. Zo zou b.v. een overzicht aanwezig moeten zijn van de resultaten van uitgebreide studies, waarin de contacten en de beïnvloeding van de Arabische philosophen op de christelijke scholastiek van het Westen werden weergegeven. Dit zou dan tevens leiden tot een overzicht van de beoordelingen door verschillende schrijvers naar voren gebracht over het godsdienstig systeem van de Islam, omdat de Islam nu eenmaal een integralistisch systeem is. Dit alles zou nog volkomen vallen binnen de voorgestelde en afgebakende doelstelling van een Islamologia.

Vervolgens zouden we, hierin niets afdoend aan de bovengegeven lof voor het werk en zelfs nogmaals met vernieuwde nadruk onze bewondering uitend voor de prachtige verzorging van de druk en de praecisie en nauwkeurigheid die uit alles spreekt, desondanks willen wijzen op het feit, dat de translitteratie van eigennamen en vooral van plaatsnamen op kaarten en in de tekst niet altijd eenvormig zijn ; dat er ook foutievelijke afkortingen voorkomen op het einde der regels.

Een register van ongeveer 80 blz. en uitgebreide literatuurlijsten verhogen de grote bruikbaarheid van dit uitstekende handboek.

J. J. HOUBEN

Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL O.F.M., *L'Islam et nous. Aperçus et suggestions*, Bruges, Abbaye de Saint-André, 1947, 61 blz., 20 Fr. Belg.

De Islam is overal aan hevige crisis onderhevig. Het Midden-Oosten, India, Pakistan, Indonesië en straks ook Noord-Afrika zijn getuigen van een vernieuwing en van een politieke en religieuze opbloei, die actiever en bewuster is dan ooit. Het is daarom van het grootste belang te weten, wat die honderden millioenen van muslims denken en uit welke godsdienstige bronnen hun overtuiging gevoed wordt. In dit kleine werkje van Pater Abd-el-Jalil ligt een getuigenis opgesloten zo rijk en diep als alleen een bekeerd muslim het geven kan. In bezielende pagina's weet hij de diepste houding te peilen van die massa's van gelovige mohammedanen wat betreft hun godsbegrip en openbaringsidee. In fijne analyse

geeft hij de psychologie van hun geloof weer en het sentiment en de aspiraties van de muslimwereld. De schrijver getuigt van een diep bewogen liefde voor de medemens en hij weet uit de tegenstrijdige stromingen binnen de Islam het diepst godsdienstige en verhevene te waarderen en te eerbiedigen.

J. HOUBEN

Placide TEMPELS O.F.M., *Catéchèse bantoue*, Bruges, Abbaye de St. André, z.j., 10 fr. b.

Uitsluitend de hoogste beleving van het gebod van de liefde kan het instrumentele werk van de missionaris vruchtbaar maken. De beleving der liefde zal hem in de heiden medemens de anima naturaliter christiana doen ontdekken. Zij zal tevens het meest effectieve middel zijn om die liefde in het hart van de heiden te doen ontbranden, omdat zij voor hem op sprekende wijze vertolkt de schuchtere eerbied die elkeen hebben moet voor de persoon en de ziel van de ander. In dit fijnaanvoelend boekje, dat onder de rustige vorm van heldere verklaring tot grote zieleijver aanspoort en vooral in een serie van eenvoudige en hartelijke missie-catechetische wenken de meest fundamentele vragen van de godsdienst behandelt, verraadt de schrijver een diepe en fijn-psychologische kennis van het Bantou- en van elk te missioneren volk.

J. HOUBEN

Prof. Dr. B. A. C. VROKLAGE S.V.D., *Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en enige andere volken*, Roermond, Romen & Zonen, 1949, 144 blz., ing. f 2.90.

Niet alleen bieden de conclusies en bevindingen van de onderzoekingsreis onder de Beloenezen, hier neergelegd, een kostbare schat van gegevens over de primitieve mentaliteit ten opzichte van de veelomvattende vraag naar zondebesef en religiositeit, ook is de methode die schrijver daarbij volgde en die hij hier weergeeft van groot belang. Het aantal uiterlijke feiten dat over het zedelijk leven van vele natuurvolken in de loop der tijden is verzameld gaf toch weinig inzicht in hun ethische opvattingen en hun innerlijke houding ten overstaan van ethische normen. — Al is de standaard volgens welke dit primitieve volk schijnt te leven niet hoog en al kan men van christelijk standpunt gezien niet anders zeggen, dan dat ze er jammerlijk aan toe zijn, het is toch een troost te bevinden dat de sterke wet van autoriteit, die er het leven regelt en het tot een bepaalde hoogte opstuwt, een bepaalde rust en houvast geeft aan hun bestaan. Een studie als deze, hoezeer ook beperkt tot een kleine groep van mensen, biedt toch reeds rijke inzichten, die ongetwijfeld bevestiging zullen vinden door de studie van andere volksstammen.

J. HOUBEN

Deutsche Bücher 1933-1945. Eine kritische Auswahl. Hrsg. von der Würtembergischen Bibliotheksgesellschaft, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1949, 137 blz., kart. DM. 3.

Deze kataloog bevat 2200 titels van boeken uit heel het gebied der geesteswetenschappen door Duitse auteurs gepubliceerd van 1933 tot 1945 en waarvan de waarde niet gediminueerd werd door de toenmaals in Duitsland heersende ideologie.

MEDEDELING

The privately endowed David F. Swenson-Kierkegaard Memorial Fund made available for 1949-50 and 1950-51 the first two of its Fellowships of $ 500 to be used for the study of the writings of Søren A. Kierkegaard. The first Fellow was Reider Thomte, author of *Kierkegaard's Philosophy of Religion*; the second Fellow was Nils Thulstrup of Copenhagen, Denmark, who is the secretary of the Kierkegaard Society.

Another fellowship is being made available for the year 1951-52. Persons of any creed, nationality or color are eligible. Each recipient is free to choose his own place of study. In view of the character of the subject matter, a religious interest and a reading knowledge of Danish are requisite. Anyone seeking application blanks or information is urged to write the Secretary of the Swenson-Kierkegaard Memorial Committee, Dr. Paul L. Holmer, Department of Philosophy, 300 Folwell Hall, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota.

NEWMAN'S GODSBEWIJS UIT HET GEWETEN

„Alles wat de mens te doen heeft, bestaat dunkt me uit zichzelf te bewijzen, dat hij een mens en geen machine is" [1]).

Deze woorden uit DOSTOJEWSKI's boek: *Herinneringen van een die onder de grond leeft* zouden zeer wel kunnen dienen als „Leitmotiv" bij het denkend volgen van NEWMAN's beschrijving van de reisroute van iedere concrete mens naar zijn God. Alleen is het niet nodig om bij DOSTOJEWSKI te zoeken wat wij bij NEWMAN beter vinden. Was DOSTOJEWSKI een getormenteerde Godszoeker, die nooit zijn zich vastzuigen aan de uitersten van een veelzijdig probleem kon achterwege laten, NEWMAN was ook een Godszoeker, evenzeer getormenteerd door de charme van twijfels en opwerpingen; als jongen van 14 jaar schreef hij al:

> Op 14-jarige leeftijd las ik de tractaten van Paine tegen het Oude Testament, en ik dacht met genoegen aan de tegenwerpingen die er in voorkwamen .... Ook herinner ik mij, dat ik een paar Franse gedichten, misschien wel van Voltaire, overschreef, die de onsterfelijkheid van de ziel verwierpen, en dat ik bij mezelf zei: „Verschrikkelijk, maar hoe aannemelijk!" [2]).

— maar een getormenteerde, die zich nooit liet verleiden alleen één uiterste de kans te geven: hij was voortdurend in een dikwijls zeer subtiel, maar altijd reëel evenwicht tussen uitersten, die, ten volle erkend en in hun waarde gelaten, altijd geplaatst worden in een geheel, waardoor ze aan zin en evenwicht winnen. Vandaar dat Theodor HAECKER NEWMAN tegenover KIERKEGAARD juist karakteriseert als hij zegt, dat NEWMAN „den Weg des reifen Mannes und der Besonnenheit" gaat [3]).

Dit is al een grote winst. We weten zo wie we veilig volgen kunnen. „Wij kunnen aan de niet bewezen gezegden en opinies van ervaren en oudere mensen evenmin achteloos voorbijgaan als aan bewijsvoeringen. Want omdat zij door hun leeftijd ervaring hebben opgedaan zien zij de diepste gronden der dingen," zegt ARISTOTELES [4]).

---

[1]) Aangehaald in: H. TROYAT, *Dostojewski*, Amsterdam, 1950, p. 221.

[2]) J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*. Uitgave M. WARD, Londen, 1946, p. 2. Voortaan afgekort: *Apol.* Regelmatig zullen we de corresponderende Engelse tekst geven ter contrôle voor onze vertaling. „When I was fourteen, I read Paine's Tracts against the old Testament, and found pleasure in thinking of the objections which were contained in them .... Also, I recollect copying out some French verses, perhaps Voltaire's, in denial of the immortality of the soul, and saying to myself something like ‚How dreadful, but now plausible' !"

[3]) Th. HAECKER, *Philosophie des Glaubens*, Nachwort, p. 442, aangehaald bij W. BECKER, *Der Ueberschritt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers*, in de bundel: *Newman Studien*, Nürnberg, 1948, p. 251-252.

[4]) J. H. NEWMAN, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, London, 1870, p. 334-335 (341). „We are bound to give heed to the undemonstrated sayings and opinions of the

En al onmiddellijk als we een minstens aequivalent „Leitmotiv" uit NEWMAN's eigen werken aanhalen, blijkt zijn zuiverder instelling, zijn grotere bezonnenheid, zijn rustiger evenwicht, zijn grotere diepte.

> Wat nu is het eigenaardige van onze natuur als wij deze stellen tegenover de lagere diersoorten rondom ons? Het bestaat juist hierin, dat, ofschoon de mens datgene waarmee hij geboren wordt niet kan veranderen, hij toch een wezen is dat met betrekking tot zijn volmaaktheid en eigen karakteristieke goed naar vooruitgang streeft. Vanaf het eerste begin van hun bestaan zijn andere wezens af in de hun toebedeelde graad van vervolmaking, terwijl de mens (om het zo eens uit te drukken) begint zonder iets verwezenlijkt te hebben [realised]. Hij moet zich kapitaal verwerven door de ontplooiing van de vermogens die zijn natuur heeft geërfd. Zo groeit hij langzaam naar de volheid van zijn oorspronkelijke bestemming. Deze voortgang is niet mechanisch noch noodzakelijkerwijze; deze wordt overgelaten aan het persoonlijk pogen van ieder individu van het soort; eenieder van ons bezit het voorrecht om zijn aanvankelijke, onvolkomen natuur tot voltooiing te brengen, en tot eigen volmaaktheid te geraken met behulp van de levende elementen die zijn geest oorspronkelijk had. *Het is hem gegeven schepper te zijn van zijn eigen voldoendheid,* en in de meest ware zin des woords „self-made" te zijn. Deze wet ligt in zijn wezen verankerd, hij kan hem niet ontvluchten, en al hetgeen deze wet behelst moet hij voltooien, of liever, erdoor wordt hij naar de voltooiing gestuwd [5]).

De karakteristiek van de menselijke natuur is voor NEWMAN dus dat de mens door zijn persoonlijke activiteit waar maakt, wat als belofte in de oorspronkelijke staat van zijn natuur vervat ligt. Dit is geen mechanisch proces, maar een ontwikkeling, die gestuwd wordt door de vrije gehoorzaamheid aan de wetten van ons wezen, of liever nog aan de éne wet van ons eigen zijn.

De bezonnenheid van NEWMAN spreekt niet van een „dunkt me". Het is een klaar uitgedrukte overtuiging: een „real assent".

De gebalanceerdheid ligt prachtig uitgedrukt in het feit dat de mens „selfmade" is, en zelfs „emphatically", maar toch volgens een gegeven, een inhaerente wetmatigheid, die niet in den blinde dringt, maar normatief werkt voor een werkdadigheid in vrijheid om werkelijk voort te brengen wat de natuur als belofte en als eis inhoudt, om werkelijk volledig mens te zijn, geen ledepop of parade-figuur.

---

experienced and aged, not less than to demonstrations; because, from their having the age of experience, they behold the principles of things". ARISTOTELES, *Eth. Nicom.* 11 in fine. Latere drukken verschillen regelmatig enige pagina's. We zullen de latere paginering tussen haakjes aangeven. In het vervolg korten we af: *G. o. A.*

[5]) *G. o. A.* p. 341-342 (348-349). „What is the peculiarity of our nature in contrast with the inferior animals around us? It is that, though man cannot change what he is born with, he is a being of progress with relation to his perfection and characteristic good. Other beings are complete from their very first existence, in that line of excellence which is allotted to them; but man begins with nothing realized (to use the word), and he has to make capital for himself by the excercise of those faculties which are his natural inheritance. Thus he gradually advances to the fulness of his original destiny. Nor is this progress mechanical, nor is it of necessity; it is committed to the personal efforts of each individual of the species; each of us has the prerogative of completing his inchoate and rudimental nature, and of developing his own perfection out of the living elements with which his mind began to be. It is his gift to be the creator of his own sufficiency; and to be emphatically selfmade. This is the law of his being which he cannot escape; and whatever is involved in that law he is bound, or rather he is carried on to fulfill". (Cursivering in de tekst van ons.)

I. Inleiding op het eigenlijke argument

Als we nu dit principe gaan toepassen op het onderhavige thema, dan zullen we moeten vinden als de reële weg van de concrete mens naar zijn God: een proces, dat bestaat in het diep beleven en actualiseren van oorspronkelijke gegevens, aanwezig in het concrete zijn van een menselijke persoon. Een proces dat gebonden ligt aan een onoverkomelijke wetmatigheid, en dat toch in vrijheid wordt uitgewerkt. Werken we het uit volgens die wetmatigheid dan wordt de natuur steeds meer opgebouwd en gerealiseerd; schieten we echter tekort, — door ofwel niet integraal alle gegevens mede te laten spreken, ofwel ons te onttrekken aan de onontwijkbare wetmatigheid van ons wezen, dan breken we onze natuur af; we zijn niet ten volle mens.

Het beste Godsbewijs is zo een deel van het menselijk bestaan. Diep verankerd in de oorspronkelijke gegevens van de menselijke natuur is het niets anders dan een uitwerking daarvan: „a realisation of what we are".

Uit deze specifiek Newmaniaanse opvatting laten zich al verschillende punten afleiden omtrent de waarde en aard van NEWMAN's argument, die we even — hoe kort ook — moeten naar voren halen om de juiste geestelijke sfeer te scheppen waarin NEWMAN zijn geliefd argument geplaatst wenst te zien. Het zal namelijk een argument moeten zijn: 1. voor iedere mens; 2. zeer fundamenteel, d.w.z. grijpend naar de diepten van de menselijke natuur en basis voor andere argumenten; 3. het zal ook persoonlijk moeten zijn, de gehele mens omvattend. Dit brengt zijn eigen voordeel mee. We kunnen er ook de waarde van z.g. „objectieve" argumenten mee bepalen. 4. Als voor de hand liggende moeilijkheid zullen we ons afvragen, hoe kan zo iets dieps, zo algemeen zijn. Deze punten stellen we ons voor in het eerste gedeelte te bespreken. De eigenlijke uitwerking van het argument komt dan in een tweede gedeelte.

NEWMAN noemt dit argument — „My own chosen proof for the being of a God" [6]) — het argument uit het geweten. Wat hij daarvan zegt komt prachtig overeen met de punten die wij zo juist hebben genoemd, terwijl we in de uitwerking zullen zien, hoe zeer volledig en diep het opgestelde princiep wordt waar gemaakt.

Vooreerst is het argument zeer algemeen.

> Het is een bewijs, dat voor allen opgaat, voor hoog en laag, vanaf de prille jeugd. In compacte vorm draagt iedere ziel het met zich mee. Het is altijd voorhanden, — geleerdheid is er niet voor nodig —, heidenen zowel als Christenen bezitten het [7]).

Dit is een passage die alle insinuaties van nominalisme logenstraft. Het is een algemeenheid, die te wijten is aan de algemeenheid van de menselijke

---

[6]) In privé papieren van NEWMAN, bewaard in het Oratory te Birmingham. Het is getiteld: *Proof of Theism.* Het bestaat overgetypt uit 23 pagina's. We zullen onze paginering aangeven om ongeveer de vindplaats vast te leggen. We gebruiken de afkorting *Proof.* Deze tekst komt voor op p. 18.

[7]) *Proof,* p. 18. „It is a proof common to all, to high and low, from earliest infancy. It is carried about in a compact form in every soul. It is ever available — it requires no learning — it is possessed by pagans as well as christians".

natuur als zodanig. Het zij opgemerkt, dat deze algemeenheid dus geen genade als zodanig veronderstelt (of uitsluit)[8].

Het geldt voor de mens, zelfs zonder de accidentele bepaling van geleerdheid; ja, hij zegt zelfs, dat in de geleerde, wat hem het diepste bepaalt om het bestaan van God te bevestigen, niet de formele argumenten zijn, maar dit argument uit het geweten[9].

Hij gaat zo graag te rade bij de houding van kinderen, omdat ,,wij in hen kunnen beoordelen, wat we allen *zijn*, voordat opvoeding en gewoonte ons beperkingen opleggen"[10], en ook bij de oudere mensen, ,,in whom there has been a revival of youth"[11].

> Zij zijn vol tere, aandoenlijke gedachten aan die eerste jaren, maar waarom weten zij niet. Zij denken wel, dat hun verlangens uitgaan naar die eerste jaren zelf, maar nu zien zij pas, dat het het vroegere vervuld zijn van God's tegenwoordigheid was, dat hen zo aantrekt. Zij denken verdriet te hebben over het verleden, maar in werkelijkheid zien zij uit naar de toekomst. Niet dat zij weer kinderen zouden willen zijn, maar dat ze engelen zouden willen zijn, en God zouden willen zien. Onsterfelijke wezens zouden ze willen zijn, gekroond met nooit verkwijnende bloemen (amaranthen), in witte gewaden en palmen in hun handen voor God's troon[12].

Dit zeer algemene argument wordt door NEWMAN bewust geplaatst tegenover argumenten van de natuurlijke theologie:

> Nu is het geenszins mijn bedoeling om de schoonheid en overredingskracht, welke men in deze boeken (der Nat. Theol.) vindt, te ontkennen, maar ik twijfel er sterk aan, of zij de mens in feite Christen maken, of hem als Christen behouden ....
>
> Aan het argument, dat ik U hier heb aanbevolen, twijfel ik echter niet. Weest er van overtuigd, Broeders, dat het beste argument, beter dan alle boeken in de wereld, beter dan alles wat sterrenkunde en aardrijkskunde en physiologie en alle andere wetenschappen ons kunnen geven, — een argument dat even goed verstaanbaar is voor hen die wel als die niet kunnen lezen, — een argument dat ,,in ons" is — een argument verstandelijk afdoende en practisch overtuigend, of het nu uitgaat naar het bestaan van een God of om de basis te leggen van het Christendom, — is dát argument, dat ontstaat uit een nauwgezet luisteren naar de inspraken van ons hart en een vergelijking tussen de aanspraken van het geweten en de leer van 't Evangelie[13].

---

[8]) Cfr. *G. o. A.* p. 97 (100); 112 (115).

[9]) Cfr. *G. o. A.* p. 284-285 (291-292). Ook Wilfrid WARD, *Life of Cardinal Newman*, 2 volumes, London, 1912, II, p. 243. Letter to Meynell. We gebruiken de afkorting WARD, *Life*.

[10]) J. H. NEWMAN, *Oxford University Sermons*, London, 1890, p. 168. ,,in them we are able to judge what we all are, before education and habit lay restraints upon us". Afkorting *O.U.S.* Cursivering van ons.

[11]) WARD, *Life*, II, p. 356.

[12]) J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, 8 volumes, London, 1882, Vol. IV, p. 262-263. Afkorting *P.P.S.* ,,They are full of tender, affectionate thoughts towards those first years, but they do not know why. They think it is those very years which they yearn after, whereas it is the presence of God which as they now see, was then over them, which attracts them. They think that they regret the past, when they are but longing after the future. It is not that they would be children again, but that they would be Angels and would see God; they would be immortal beings, crowned with amaranth, robed in white, and with palms in their hands, before His throne".

[13]) J. H. NEWMAN, *Sermons on Various Occasions*, London, 1908, p. 74. Afkorting *S. o. V. O.* ,,Now I have no intention whatever of denying the beauty and cogency of the

Hoe zeer staat de hele NEWMAN achter deze tekst. Met het feilloos gebaar van een bekwaam medicus, en met de rustige goedheid van een wijze psycholoog legt hij de vinger op het zwak van het rationalisme, dat alles bereiken wilde met de uitbreiding en uitwerking van wetenschappelijke data volgens een ijzeren, formeel-logisch procédé, en geeft hij tevens de juiste richting aan waar we het volle Godsbewijs hebben te zoeken: niet buiten maar in ons; niet aan de oppervlakte maar in de diepte van ons geweten; niet als iets, dat ons mechanisch wordt opgelegd, maar wat van binnen uit persoonlijk groeit en wordt beleefd. NEWMAN noemt twee voordelen op voor dit argument, waarvan het eerste de practische kant belicht:

> Vervolgens is het ten nauwste verbonden met de practijk. Het is niet een of andere abstracte waarheid, uitgedacht door louter verstand, of theoretisch uitgewerkt als b.v. het argument uit de orde der natuur. Hier raken wij de diepste grond en het is de bron van zowel speculatieve als practische godsdienst [14]).

Hieruit blijkt, dat NEWMAN zijn argument poneert als behorend tot de orde van het practisch kennen; hij beschouwt die kennis als een diepere laag in ons bewustzijn, en ook als bevattend de speculatieve, want de laatste komt uit de eerste voort; tevens is het nog geen praxis noch speculatieve kennis. Opdat die twee actueringen van ons wezen expliciet aanwezig worden is er nog iets meer vereist: met name voor de speculatieve kennis moet de precieze uitwerking door formele argumenten de inhoud van dit practische moment voor ons verstevigen en meer reflexief bewust maken:

> Ik ben van mening, dat er voor de geest van ontwikkelde mensen een verplichting of liever een noodzakelijkheid is dieper in te gaan op de bewijskracht van de argumenten voor die dingen die zij als waar hebben aangenomen. Dat zij hun verstand een dergelijke vuurproef moeten doen ondergaan is eigenlijk een wet van hun natuur, gelijk de groei van kind tot volwassen mens .... [15]).

Zo ziet NEWMAN dus de verhouding van practisch en speculatief kennen zowel in hun eenheid als onderscheidenheid, en in hun respectievelijke taak:

---

arguments which these books (of Nat. Theol.) contain; but I question much, whether in matter of fact they make or keep men christians....

I have no such doubt about the argument which I have been here recommending to you. Be sure, my Brethern, that the best argument, better than all the books in the world, better than all that astronomy, and geology, and physiology, and all other sciences can supply, — an argument intelligible to those who cannot read as well as to those who can —, an argument which is ‚within us', — an argument intellectually conclusive, and practically persuasive, whether for the being of a God, or for laying the grounds for Christianity, — is that which arises out of a careful attention to the teachings of our heart, and a comparison between the claims of conscience and the announcements of the Gospel". Vergelijk ook *P.P.S.* II, p. 2.

[14]) *Proof,* p. 18. „And next: it is intimately bound up with practice. It is not some abstract truth wrought out by the pure intellect, or wrought out theoretically, as that from design. It goes to the root of the matter, and is the source of practical religion as well as speculative".

[15]) *G. o. A.* p. 185 (192). „I consider that in the case of educated minds, investigations into the argumentative proof of things to which they have given their assent, is an obligation, or rather a necessity. Such a trial of their intellects is a law of their nature, like the growth of childhood into manhood ....".

„In zijn volledige vervulling gaat intensief geloof nauw tezamen met rust en volharding" [16]).

We moeten ook opmerken, dat NEWMAN het beschouwt als „the source of practical religion". Het religieuze ligt dus in deze act verborgen evenals het speculatieve. We zouden dus deze act al religieus kunnen noemen, maar niet als het specifiek religieuze in zijn onderscheidenheid van andere menselijke acten. Integendeel we noemen deze act veeleer religieus, omdat ook het religieuze in de mens in de oorspronkelijke eenheid van het menselijk zijn en handelen aanwezig moet zijn, wil het ooit als een specifiek distincte handeling van dezelfde mens naar voren kunnen treden. We juichen daarom de veel voorkomende uitdrukking: *de godsdienstige philosophie van J. H. Newman* niet toe, als ambigue, en als afbreuk doende aan NEWMAN's eigen visie.

> Dit zorgwekkend vermoeden (phil. school contra religie) bracht mij er toe dieper in te gaan op het z.g. bewijsmateriaal voor godsdienst in het algemeen, en op de verstandelijke theorie waarop het berust [17]).

We kunnen wel zeggen met KEOGH: „he planted religious faith at the very heart of philosophy" [18]).

Aan de andere kant moeten of mogen we NEWMAN's visie dan wel philosophisch noemen?

Letten we er wel op, dat het geval der verhouding tussen deze grondact en religie niet geheel parallel is aan het geval van de verhouding tussen deze grondact en de metaphysiek: de bron nl. waaruit de metaphysiek opbloeit hoort wezenlijk bij de metaphysiek zelf. In deze grondact raakt NEWMAN dus aan een philosophisch moment, dat aantoont, dat NEWMAN als denker zich op philosophisch niveau bevindt. Aan de andere kant geeft hij zelf toe, dat hij geen theoretische uitwerking wil geven. Hij wil dit diepe moment in zijn eigen diepe waarde voor ons laten spreken. Men zou dit — zo gezien — het phenomenologische moment der philosophie kunnen noemen. Hij kon dat m.i. alleen, omdat hij zelf de philosophie had verwerkt, ofschoon niet voor anderen uitgewerkt. NEWMAN is geen „systemenbouwer" [19]).

Hij achtte het zijn taak niet, om de rationele samenhang van de verschillende natuurlijke waarheden naar voren te brengen, maar hij wilde die philosophische houding overwinnen, die tevreden was met een „décalque exacte des choses mêmes", en die dacht dat „comprendre une idée ou une chose" niets anders was dan „determiner, c'est fixer les rapports qui les relient à d'autres idées ou d'autres choses" [20]); overwinnen nl. door die

---

[16]) *G. o. A.* p. 209 (216). „In its complete exhibition keenness in believing is united with repose and persistence".

[17]) J. H. NEWMAN, *Stray Essays*, London, 1893, p. 104. „This grave apprehension (phil. school contra religion) led me to consider the evidences, as they are called, of Religion generally, and the intellectual theory on which they are based". Cfr. *O.U.S.* p. 14.

[18]) C. B. KEOGH, *Introduction to the Philosophy of Cardinal Newman*, Louvain, 1950, (onuitgegeven proefschrift) p. 39.

[19]) C. B. KEOGH, o. c. p. 68.

[20]) M. BLONDEL, *Le procès de l'Intelligence*, Paris, 1929, p. 217-306. Speciaal p. 223, 227, 228.

waarheden opnieuw te laten realiseren d.i. door ze in te bouwen in de éénheid van het bewustzijn van de levende persoon, en zo bracht hij de dynamiek en de structuurprincipen van de philosophie naar voren als geen ander; zo wees hij vanuit het volledig phenomenologisch element telkens weer naar de philosophische beginpunten, die systeembouwers konden opnemen om hun constructies wat leven in te blazen.

Ik geloof dan ook dat NEWMAN zichzelf in deze zin ook zeker als philosoof zou hebben beschouwd: hij zegt van FAIRBAIRN, die hem beschuldigde van scepticisme: „I can only suppose that he contrasts philosophical with personal .... I do not understand the distinction"[21]).

Dit argument zal dus ook een persoonlijk argument zijn, leidend tot „a personal apprehension of its truth".

Het is immers een deel van mijzelf.

> Waarom moet ik een standpunt gaan innemen, dat niet van mijzelf is, en moet ik mijn geest ontdoen van dat uitgebreid stelsel van bestaande gedachten, principen, voorkeur, verlangens, verwachtingen, die mij maken wat ik ben? Als men mij vraagt voor mijn bekering Paley's argument te gebruiken, dan zeg ik botweg, dat ik niet wens bekeerd te worden door een knap syllogisme en als men mij vraagt, anderen er mee te bekeren, dan zeg ik even duidelijk, dat het mij koud laat hun verstand te overmeesteren, zonder dat ik ook hun harten raak[22]).

De reden is dat in zo'n geval „Niet over mezelf te spreken mij onwezenlijk aandoet, alsof ik slechts een boek was of een systeem"[23]). Daarbij komt nog, dat als wij in het formele blijven hangen wij noodzakelijk oppervlakkig blijven en onze ogen sluiten voor het mysterie van het zijn: we willen alleen de klaarheid van de notie, maar niet de diepte van de onverwoordbare visie. „In zijn tegenwoordige staat is de menselijke geest niet opgewassen tegen de krachten van zijn eigen bevattingsvermogen; hij omvat meer dan hij kan beheersen"[24]).

Vandaar dat het mysterie overal levend aanwezig moet zijn, want wat we er ook duidelijk van maken „elk resultaat in het proces zal deel hebben aan de vaagheid en verwardheid van de oorspronkelijke indruk"[25]).

Dit heeft het grote voordeel, dat deze „partial manifestation" in het mensenhart verlangens wekt om te weten en te beleven; er gaat een scheut levensdrift door ons heen, vooral omdat hierin de eigen ontdekkingskracht

---

21) J. H. NEWMAN, *Stray Essays*, p. 90.

22) *G. o. A.* p. 419 (424-425). „Why am I to begin with taking up a position not my own, and unclothing my mind of that large outfit of existing thoughts, principles, likings, desires, and hopes, which make me what I am? If I am asked to use Paley's argument for my own conversion, I say plainly I do not want to be converted by a smart syllogism; if I am asked to convert others by it, I say plainly I do not care to overcome their reason without touching their hearts".

23) KEOGH, o. c. p. 118 ft. 236. „Not talking of myself makes me seem unreal — as if I were but a book or a system".

24) A. MOZLEY, *Letters and Correspondence of John Henry Newman*, London, 1891, 2 Volumes, II, p. 311. „The human mind in its present state is unequal to its own powers of apprehension; it embraces more than it can master".

25) J. H. NEWMAN, *Development of Christian Doctrine*, London, 1847, p. 60. „.... each result of the process will partake of the dimness and confusion of the original impression".

en persoonlijke houding tot zijn recht gaat komen. Als iets een geheimzinnige kant heeft, dan kan ik het voor mijzelf en door mijzelf nog tot groter klaarheid brengen : daarin ontplooit zich de menselijke persoon en groeit in proportie tot het geheimvolle, en het geheim groeit met hem mee. Niets is mooier en vol diepere vreugde en geluk dat dit ontplooien van eigen persoonlijkheid door eigen initiatief voor een werkelijk diep levende mens. In het handelen vindt het zijn bekroning, dat is voor de mens in de handeling die uit zijn eigen wezen opbloeit en er als verrijking in terugkeert. In dit verband moeten we NEWMAN's strenge veroordeling zien van de z.g. objectieve argumenten : the evidences.

> Want bewijsmateriaal richt zich tot de Rede, dwingt de Rede toe te stemmen, als zij sterk is, en staat haar toe te twijfelen, als zij zwak is . . . . hierin ligt geen innerlijkheid, niets persoonlijks. Dit soort bewijs maakt de mens niet voor zichzelf, het wordt voor hem gemaakt. Het bestaat onafhankelijk van hem, en dringt zich aan hem op door het eigen klare, en objectieve karakter. Het gaat er prat op, dat het slechts onbevangen luisteren eist ; ja, het richt zich bij voorkeur tot de ongelovige, en stelt zich voor hem als het ware tegen zijn wil te bekeren. Voor keuze is er geen plaats, ... noch is het een toetssteen voor het karakter in de een of in de ander . . . .
>
> Anderzijds is het waar, dat ofschoon een bepaald bewijs niet in bewijskracht varieert, het waarschijnlijk voorvoelen waarin het ontvangen wordt oneindig veel graden kent, naargelang het temperament van de geest die het critisch beschouwt [26]).

Die objectieve argumenten hebben dus wel degelijk grote waarde, ze zijn onmisbaar als ,,een drager der gedachten, en om de geest open te stellen om de onderhavige feiten en alles wat daarmee verband houdt in het kort na te gaan, maar niet om door de logische kracht van zijn loutere formulering te overtuigen" [27]).

We moeten, zegt NEWMAN, de ,,drift and spirit" van zo'n argument in de greep krijgen, dan zal het ons stimuleren om door onze eigen persoonlijke activiteit een overtuiging aan te werven. Dit gaat alleen, als we met ons hele zelf : onze ethos, of temper of mind, de waarheid tegemoet treden : HOLÊI TÊI PSUCHÊI [28]).

Het zal dan ook niemand verwonderen, dat wij deze inleiding op het eigenlijke argument zo lang hebben gemaakt : het is een absolute noodzakelijkheid èn om aan NEWMAN's opvatting recht te doen èn om het argument zelf niet verloren te doen gaan.

---

[26]) *O. U. S.* p. 191-193. ,,for evidence is addressed to the Reason, compels the Reason to assent so far as it is strong, and allows the Reason to doubt so far as it is weak . . . . . in which there is nothing inward, nothing personal. It is a sort of proof which a man does not make for himself, but which is made for him. It exists independently of him, and is apprehended from its own clear and objective character. It is its very boast that it does but require a candid hearing ; nay, it especially addresses itself tot the unbeliever, and engages to convert him as if against his will. There is no room for choice . . . . no test of character in the one or the other . . . . But in truth, though a given evidence does not vary in force, the antecedent probability attending it does vary without limit, according to the temper of the mind surveying it".

[27]) *G. o. A.* p. 301-302 (309). ,,As a vehicle of thought, and to open the mind to the apprehension of the facts of the case, and to trace them and their implications in outline, not to convince by the logic of its mere wording . . . .

[28]) PLATO, *Respublica*, 518 c.

Als diepste waarde van ieder argument moeten worden aangewezen die onverwoordbare elementen van ons intellectuele en morele wezen, impliciet, d.w.z. niet reflexief, in ieder argument aanwezig.

De moeilijkheid die we reeds aanstipten ligt voor de hand: hoe kan zo iets dieps voor àllen gelden. Zegt NEWMAN zelf niet: „We must trust persons" [29]) d.w.z. „the judgment of those who have a right to judge" [30]). Als het zo iets algemeens is, verzeilen we dan weer niet in het ondiepe water van de philosophie van het Common Sense? Dit is maar schijnbaar, zoals uit de behandeling van het argument in het nu volgende gedeelte gaat blijken.

II. De uitwerking van het argument zelf

Om ons binnen te voeren in de „drift and temper" van NEWMAN's argument zullen we even twee voorbeelden geven: één waarmede NEWMAN de levende tegenwoordigheid van Christus in zijn Kerk aantoont, het ander een bewijs voor de onsterfelijkheid van de ziel.

> Ge weet, dat er subtiele instincten zijn in de lagere diersoorten, waardoor ze de aanwezigheid van dingen gewaarworden, die de mens niet opmerkt, zoals b.v. van veranderingen in de atmosfeer, van aardschokken, of van hun natuurlijke vijanden, die ze toch niet zien; en we beschouwen de onrust en de vrees, die zij aan de dag leggen, als een bewijs dat er iets in hun omgeving aanwezig is, waarop hun gevoel gericht staat, en dat zo aantoont dat het werkelijk is. Welnu, op een dergelijke manier is dat voortdurende attent zijn en wachten op Christus, dat de Profeten en de Apostelen, en de Kerk die op hen is gebouwd, ten toon spreidden, eeuw na eeuw, 'n bewijs, dat datgene waarop het gericht is, geen droom is of geen inbeelding, maar werkelijk bestaat; m. a. w. dat Hij nog levend aanwezig is, dat Hij altijd levend aanwezig was, Hij die eens op aarde was, die stierf, die verdween, en die zeide weer te zullen keren [31]).

Het is duidelijk, dat zo'n argument ons niet veel verder brengt dan het de facto aanvaarden van de waarheid. We kunnen zelfs zeggen, dat, ofschoon we voelen, dat er wel iets in zit, we toch grote moeite zouden hebben aan te tonen waar de kracht en waarde vandaan komt; terwijl sommigen wellicht het geheel terzijde zouden willen schuiven als een oratorische phrase, wel in staat om wat vrome gevoelens op te wekken, maar dat toch zeker niet verdient als „demonstration" aangediend te worden.

---

29) *G. o. A.* p. 334 (342).

30) *G. o. A.* p. 305 (312).

31) *S. o. V. O.* 36-37. „You know there are subtle instincts in the inferior animals, by which they apprehend the presence of things which man cannot discern, as atmospheric changes, or convulsions of the earth, or their natural enemies, whom yet they do not see; and we consider the uneasiness or the terror they exhibit, to be a proof that there is something near them which is the object of the feeling, and is the evidence of its own reality.

Well, in some such way the continuous watching and waiting for Christ, which Prophets, Apostles, and the Church built upon them, have manifested, age after age, is a demonstration that the object of it is not a dream or a fancy, but really exists; in other words, that He lives still, that He has ever lived, who was once upon the earth, who died, who disappeared, who said that that He would come again".

Het andere voorbeeld zal ik nemen uit NEWMAN's *Grammar* :

„Ik denk", zegt het arme, stervende fabrieksmeisje in het verhaal, „dat als dit het einde van alles zou zijn, en als dit nu alles is waarvoor ik ben geboren : mijn hart en leven te verdoen in als maar werken en nog ziek te worden in dit hol, met dat altijd-durende gesnor van die molenstenen in mijn oren, totdat ik het zou willen uitschreeuwen, dat ze toch eens zullen ophouden en mij een ogenblik rust gunnen, en met al die stof in mijn longen, zodat ik doodga van verlangen naar één diepe dronk frisse lucht, — en mijn moeder dood, terwijl ik haar nooit meer zal kunnen zeggen hoeveel ik van haar hield, en al mijn ellende —, ik denk dat als dit leven alles is, en er geen God is, om alle tranen uit alle ogen weg te wissen, o, dan zou ik gek worden" ![32]).

Nu is NEWMAN overtuigd, dat de mens in concreto door een soortgelijk argument komt tot de aanvaarding van een Godsbestaan, en wel volgens verscheidene van zijn meer persoonlijke attributen. Daarbij komt, dat NEWMAN overtuigd is dat die argumenten waardevol zijn : „Intellectually conclusive", ofschoon die waarde afhangt van de persoon, die tegenover zo'n argument staat.

NEWMAN's argument uit het geweten is bedoeld om de intrinsieke waarde van een dergelijke argumentatie aan het licht te brengen ; men zou misschien moeten zeggen, dat NEWMAN daarin de quaestio juris uitwerkt — niet aangaande het Godsbestaan in zich — maar aangaande deze directe en feitelijke kennis ; daarbij komt nog, dat daarin de eigenlijke quaestio juris impliciet aanwezig moet zijn ; en hier en daar geeft NEWMAN al trekken, die onmiddellijk met de formeel metaphysieke argumenten in eenheid moeten worden gedacht. Dit laatste brengt natuurlijk wel mee, dat na dit argument — óók volgens NEWMAN — de metaphysieke argumenten hun volle waarde blijven behouden. Immers dit geeft ons slechts „an inchoate recognition of a Divine Being", dat daarna zal en moet worden uitgewerkt — omdat „reasoning is the very breath of my existence" [33]) — door „reason of science, educated men, theologians", etc., tot „the intellectual idea" [34]).

NEWMAN's analyse begint met het feitelijk gegeven van zijn eigen bestaan. „I should begin thus. I am conscious of my own existence" [35]). NEWMAN beschouwt dat als een absoluut beginpunt : Er vóór is er voor mij niets. „Our consciousness of self is prior to all questions of trust or assent" [36]).

---

[32]) *G. o. A.* p. 305 (312). „I think, says the poor dying factory-girl in the tale, if this should be the end of all, and if all I have been born for is just to work my heart and life away, and to sicken in this dree place, with those mill-stones in my ears for ever, until I could scream out for them to stop and let me have a little piece of quiet, and with the fluff filling my lungs, until I thirst to death for one long deep breath of clear air, and my mother gone, and I never able to tell her again how I loved her, and of all my troubles, — I think, if this life is the end and that there is no God to wipe away all tears from all eyes, I could go mad".

[33]) *Proof*, p. 15 ; p. 4.

[34]) *Proof*, p. 14 voetnoot.

[35]) *Proof*, p. 1.

[36]) *G. o. A.* p. 59 (61).

> Ik ben wat ik ben, op straffe van niets te zijn .... Ik kan er niet aan ontkomen voor mijzelf genoeg te zijn, want ik kan mijzelf niets anders maken, en mij veranderen is mij vernietigen. Als ik mijn eigen zelf niet gebruik, dan heb ik geen ander zelf om te gebruiken [37].

Deze eerste act is geen „trust", geen „faith", „an act of foi aveugle", maar het is het bewustzijn (consciousness) van mijn zijn door en in mijn handeling" [38]. De handeling en het zijn als oorspronkelijke inhoud van mijn bewustzijn zijn even zeker, ze zijn „too obvious to be called irresistable" [39]. En ofschoon wij hen door een aanvankelijke redenering uiteen kunnen leggen in elementen, zoals gebeurt b.v. in het Cogito ergo sum, toch moeten we zeggen, dat het niet meer is dan een „perception of a complex idea, ... one and the same act of consciousness, foi aveugle comes in nowhere". Scepticisme aangaande deze act is zonder meer onmogelijk [40], het zou het vernietigen betekenen van zichzelf. Aan de andere kant is deze act ook zeer rijk : welke elementen er allemaaal bij behoren, daar wil NEWMAN geen volledig onderzoek naar instellen, maar naast „bestaan", „redeneren" is er ook ontwijfelbaar „conscience". Dit is dus een ervaring even onverdelgbaar als de ervaring van mijn bestaan : mijn bestaan openbaart zich aan mijn bewustzijn als gewetensvol. Een ervaring die zo onverbreekbaar met mijn diepste zijnservaringen is vervlochten, heeft een grotere waarde dan de indrukken van mijn zintuigen ;

> Want al zouden die kleuren en vormen slechts zichzelf aanduiden, het bewustzijn van mijn bestaan zou onaangetast blijven. Hun waarheid is niet verbonden met die act van bewustzijn, waardoor ik weet dat ik besta [41].

Dit brengt met zich mee, dat als ik mijn Godsbewijs begin met een dergelijk objectief, maar innerlijk gegeven — met een volle subjectiviteit — ik een veel vastere basis bezit, dan een begin van een louter objectief gegeven van het zinnelijk kennen.

> Wat innerlijk is aan mijn geest is een object van mijn bewustzijn, hetgeen uitwendige dingen niet zijn. Op deze manier is er een brede en diepe scheiding tussen het zich verlaten op de rede of het geweten enerzijds en op de betrouwbaarheid van de zintuiglijke indrukken aangaande de werkelijkheid of het bestaan der stof anderzijds. Vandaar dat het bestaan van God, als bewezen uit hetgeen inwendig is, een uitwendig feit is, heel anders van klaarblijkelijkheid of bewijs dan ieder ander uitwendig feit [42].

---

37) *G. o. A.* p. 340 (347). „I am what I am, or I am nothing .... I cannot avoid being sufficient for myself, for I cannot make myself anything else, and to change me is to destroy me. If I do not use myself, I have no other self to use".

38) *Proof*, p. 1.

39) *G. o. A.* p. 340 (348).

40) *Proof*, p. 4-5.

41) Ibid. „Though these colours and forms meant nothing beyond themselves my consciousness of my existence would not be affected". „Its truth is not bound up with the act of consciousness, by which I know I am".

42) *Proof*, p. 6. „What is internal to the mind is an object of consciousness, which external things are not. Thus the line is broad and deep between reliance on reason or conscience and upon the trustworthiness of the impressions of the senses or the reality or the existence of matter. Hence the being of a God, arising out of what is internal, is an external fact different in evidence or proof from every other external fact".

Toch mag dit onloochenbare van het geweten als aspect van mijn zijn ons niet verleiden er slordig mee om te springen. Integendeel, we zijn, — door het feit zelf dat deze act zo fundamenteel is —, verplicht om de juiste zin ervan zo nauwkeurig mogelijk te bepalen. NEWMAN doet dit allereerst door het onderscheid, dat in het geweten: „Ik een tweezijdig gevoelen heb, ten eerste dat ik een wet overtreed, en ten tweede dat die wet dit of dat inhoudt. Deze laatste overtuiging kan ik veranderen, terwijl het eerste blijft" [43]).

In de *Grammar of Assent* noemt hij deze „mental phenomena" „een morele zin, en een plichtsgevoel; een oordeel van het verstand en een autoritair bevel" [44]).

Het is in feite één act, maar met twee aspecten. Deze aspecten zijn wel „in zekere zin" scheidbaar, vooral in deze zin, dat ofschoon het morele oordeel d.i. een oordeel dat zegt of een act goed of slecht is, heel goed kan falen, er dan toch nog altijd aanwezig blijft „de kracht van zijn getuigenis, en zijn sanctie". Het eerste aspect fundeert „an ethical code", het andere „as the dictate of an authoritative monitor" [45]), is de basis van NEWMAN's Godsbewijs uit het geweten [46]). Er is een zeer diepe grond waarom NEWMAN deze „moral sanction" verkiest als basis. Het is de metaphysieke achtergrond van zijn bewijs. Juist als „moral sanction" nl. is het een onvervreemdbaar deel van zijn oorspronkelijke bewustzijnsinhoud, zoals zintuigelijk kennen ook bewustzijnsinhoud is. Het morele oordeel echter is niet zo oorspronkelijk: wat het zegt is object van opinie en oordeel, juist zoals over realiteitswaarde van „sense impressions" kan worden gediscussiëerd.

De „moral sanction" is dus om zijn verbondenheid met mijn zijnsbewustzijn en mijn zijn, zeer fundamenteel: „it is the primary and most authoritative aspect" [47]).

Het is dus evenzeer ontwijfelbaar, evident, maar toch ook vol mysterie, omdat het, hoe zeker ook, toch een volheid blijft van zeer subtiele en zeer gevariëerde „mental phenomena". Hoe zeer heeft NEWMAN zich dit gerealiseerd.

> Geschapen naturen kunnen ons niet openbreken, of de tien duizend geestelijke zintuigen in beroering brengen, die van ons zijn, en waardoor wij eigenlijk leven [48]).

---

43) *Proof*, p. 9. „I have a double feeling — first that I am transgressing a law, secondly that the law says this or that. This latter conviction I may change, and yet the former notion will remain".

44) *G. o. A.* p. 102 (105). „a moral sense, and a sense of duty; a judgement of the reason and a magisterial dictate".

45) *G. o. A.* p. 103 (106). „the force of its testimony and its sanction".

46) Dit staat lijnrecht tegenover de mening van Ph. FLANAGAN, *Newman, Faith and the Believer*, London, 1946, p. 20-33.

47) *G. o. A.* p. 103 (106).

48) *P. P. S.* V., p. 318. „Created natures cannot open us, or elicit the ten thousand mental senses which belong to us, and through which we really live".

cf. *P. P. S.* IV, p. 83, No. 6: The Individuality of the soul. „He has a depth within him unfathomable, an infinite abyss of existence".

ibid. p. 285-291, No. 19: The Mysteriousness of our Being. „It is certain, then, that experience outstrips reason in its capacity of knowledge".

Nu gaat NEWMAN deze act, of dit bewustzijnsaspect analyseren, en doet dat op overwegend phenomenologische wijze. We zullen de voornaamste elementen ervan naar voren halen.

Op de eerste plaats willen we vaststellen, dat ofschoon „conscience" slechts één van de aspecten is van mijn oorspronkelijke bewustzijn, het toch als het ware een geprivilegieerde plaats inneemt: juist als sanctie heeft het de functie om al het andere in juiste banen te leiden.

> Het geweten is een persoonlijke gids, en ik gebruik het, omdat ik mijzelf wel moet gebruiken; ik kan evenmin met een andermans geest denken, dan ademen met de longen van een ander. Het geweten staat mij nader dan welk ander middel tot kennis ook [49]). Het leert ons, hoe bewijsmateriaal te gebruiken, dat niet volmaakt is, en waarom ik niet sceptisch moet zijn [50]).

Dit is een principe, dat al aan het werk is in dit argument zelf, zoals we zullen zien bij de beschouwing van de aspecten van het geweten die voor dit argument noodzakelijk zijn.

NEWMAN beschrijft deze „moral sanction" enigszins uitgebreider als: „de erkenning van een verplichting, dat een begrip insluit van een uitwendig wezen, dat verplicht" [51]). Dit haalt hij uit de concrete ervaring: the peculiarity of the feeling, niet uit de analyse van de termen [52]). Dit ervaren heeft unieke aspecten, die mij uitdragen naar iets buiten mijzelf, ofschoon ik er geheel van vervuld ben. Dit is dus geen petitio principii: het objectief gegeven van de eigenaardigheid van dit bewustzijnsaspect vraagt om uitleg: nu ondervind ik het als normerend, als bindend. Zelfs al is er geen God, dan zou ik nog hun bindende kracht ervaren; maar een van de functies van het geweten is juist mij over God te vertellen. De objectie als zouden wij alleen maar een verplichting kunnen aanvaarden als we de wetgever — dus God — al erkennen, heeft voor NEWMAN's argument geen zin. In zichzelf ontdekt hij met onontkoombare evidentie de aanwezigheid van zijn geweten, dat hem zegt het goede te doen en het kwade te laten, en we ervaren dat als een sanctie. In vergelijking met de schoonheidservaring zegt hij:

> Geen hoop of vrees, geen zonnige tevredenheid over zichzelf, geen opgewekt gevoel in ons hart begeleidt ons handelen met gratie of lompheid. *Juist die gevoelens echter, die de geest buiten en boven zichzelf voeren,* sluiten een toekomstig rechtsgeding in, een beloning en straf, die zo bijzonder zijn [53]).

Op deze wijze is het dat: „het geweten een verhouding insluit tussen de

---

49) *G. o. A.* p. 385 (389-390). „Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs. Conscience is nearer to me than any other means of knowledge".

50) *Proof,* p. 16. „It teaches me how to use evidence which is imperfect, and why I must not be sceptical".

51) *Proof,* p. 13-14. „the recognition of an obligation involving the notion of an external being obliging".

52) *Proof,* p. 14.

53) *Proof, p. 14.* „No hope or fear, no sunny satisfaction, no lightness of heart attends on the acting with beauty or deformity. It is these feelings, *which carry the mind out of itself and beyond itself,* which imply a tribunal in future and punishment which are so special". Cursivering van ons.

ziel en iets erbuiten, en dat tevens hoger dan zichzelf; een verhouding tot een volmaaktheid die zij zelf niet bezit, en tot een rechtbank, waarover zij geen macht bezit" [54]).

Natuurlijk, zegt men, behoeft deze volmaaktheid nog niet als God gezien te worden. Inderdaad, als we niet verder gaan dan dit, moet dat zonder meer worden toegegeven, maar dan zijn we ook niet getrouw aan de oorspronkelijke ervaringsinhoud [55]).

Als we vol overgave attent zijn ten opzichte van wat het geweten ons leert, dan ontdekken we ook een speciale dynamiek van het oplettend zijn, en een speciale kwaliteit in onze gevoelens. Deze speciale dynamiek voert ons naar het oneindige, de speciale kwaliteit naar een Persoon.

Immers niet alleen dat „het geweten niet in zichzelf besloten is, maar dat het tastend reikt naar iets buiten zichzelf, en vaag een sanctie onderscheidt, die hoger staat dan zichzelf voor zijn beslissingen" [56]), zodat we het de naam geven van „stem" of „the echo of a voice", „imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience" [57]), maar die vage en omsluierde aanduidingen van het geweten groeien ook in helderheid naarmate we ze meer gehoorzamen, en ze groeien ook in verhevenheid:

> En omdat hoe nauwgezetter wij deze inwendige, vermanende stem in acht nemen en volgen, des te helderder, des te gevariëerder en des te verhevener haar bevelen worden, en omdat de standaard van volmaaktheid, die onze gehoorzaamheid leidt, steeds weer boven haar staat, daarom groeit in ons langzaam aan de morele overtuiging aangaande de niet te benaderen natuur en het hoogste gezag van Datgene, wat het dan ook is, dat wij in onze geest beschouwen [58]).

Vervolgens, zegt NEWMAN, moeten we er de aandacht aan schenken dat het „conscience" meer is dan een „moral sense". Zouden we er niet meer in zien dan een „moral sense", dan komen we tot de „philosophical sin". Een van de voordelen nl. van zijn argument formuleert NEWMAN zo:

> Het geeft uitleg en weerlegt de „philosophische zonde", die volgens dit argument bestaan zal in het veranderen in niets dan SMAAK van datgene wat de stem van God is, die leiding geeft of vergeldt [59]).

---

[54]) *O. U. S.* p. 18. „Conscience implies a relation between the soul and a something exterior, and that, moreover, superior to itself; a relation to an excellence which it does not possess, and to a tribunal over which it has no power".

[55]) Vergelijk: Th. FORNOVILLE, *De natuurlijke gronden der Christelijke Mystiek*, Bijdragen, 1951, Afl. 1, p. 3-4.

[56]) *G. o. A.* 104 (107). „conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions . . . .".

[57]) *G. o. A.* p. 104 (107).

[58]) *O. U. S.* p. 19. „And since the more closely this inward monitor is respected and followed, the clearer, the more exalted, and the more varied its dictates become, and the standard of excellence is ever outstripping, while it guides, our obedience, a moral conviction is thus at length obtained of the unapproachable nature as well as the supreme authority of That, whatever it is, which is the object of the mind's contemplation".

[59]) *Proof*, p. 18. „It explains and refutes the supposed philosophical sin — which according to it, will be the conversion into a *mere taste* of that which is the voice of God directing or rewarding". Cursivering van ons.

Cfr. *P. P. S.* IV, p. 261. *Idea*, p. 192-194.

Nemen we nl. het geweten niet dieper dan deze „moral sense" dan komen we niet verder dan een abstracte norm, eigenlijk een idee van onze eigen geest, dat we dan al spoedig tot afgod maken, diviniseren. Het gevolg is een algemene vervlakking. We gaan leven, zouden Thomisten zeggen, volgens de ratio inferior, terwijl het diepere ons ontgaat of stelselmatig wordt buitengesloten. Het voert ook tot de z.g. Physische Theologie [60]), die de natuurlijke Theologie als niets meer beschouwt dàn een vroom corollarium van de positieve wetenschappen. Ze komen tot een Religion of Philosophy, maar nooit tot de ware mysteries van een Openbaring ....

> als we luchthartig omspringen met hetgeen in ons het diepste is, dan schiet er niets anders over voor onze achting dan het oppervlakkige. „Schijnen wordt Zijn" ; wat er behoorlijk uitziet wordt goed, wat stoot wordt slecht ; deugd wordt dan wat aangenaam is, en ondeugd wat pijn doet. We kunnen net zo goed nut nemen als maat voor de deugd dan deze maat [61]).

De oorzaak is dat dezulken niet getrouw zijn aan de eerste opgave van de natuur :

> Mijn eerste fundamentele opgave van plicht is het aanvaarden van de wetten van mijn natuur, welke die ook zijn ; mijn eerste ongehoorzaamheid is, ontevreden te zijn over wat ik ben, en om aan het eerzuchtige streven de vrije teugel te laten om te worden wat ik niet zijn kan, en een wantrouwen in mijn krachten te onderhouden en te verlangen die wetten te veranderen, die gelijk zijn aan mijn eigen ik [62]).

Uiteindelijk rust deze ontluistering en verduistering van zich zelf dus bij de vrije keus van de mens :

> de bestemming van verantwoordelijk te kunnen worden gesteld, het lot van vrij te zijn, het onvervreemdbare voorrecht te kiezen tussen leven of dood, het onvermijdelijk verschiet van hemel of hel [63]).

Of ook „Vrees brengt ons buiten onszelf, terwijl schaamte over ons kan komen binnen de sfeer van onze eigen gedachten. Dit, beweer ik, is het gevaar van een eeuw van beschaving ; dit is haar gewoonte-zonde. (Niet

---

60) J. H. NEWMAN, *Idea of a University*, London, 1907, p. 61. (Afkorting *Idea*). „Neither .... will I fall into the fashion of the day, of identifying Natural Theology with Physical Theology ; which said Physical Theology is a most jejune study .... nothing more than a series of pious or polemical remarks upon the physical world viewed religiously ....".

61) *Idea*, p. 201. „.... if we make light of what is deepest within us, nothing is left but to pay hommage to what is on the surface. To *seem* becomes to *be* ; what looks fair will be good, what causes offense will be evil ; virtue will be what pleases, vice what pains. As well may we measure virtue by utility as by such a rule".

62) *G. o. A.* p. 340 (347-348). „My first elementary lesson of duty is that of resignation to the laws of my nature, whatever they are ; my first disobedience is to be impatient at what I am, and to indulge an ambitious aspiration after what I cannot be, to cherish a distrust of my powers and to desire to change laws which are identical with myself". Vergelijk ook : *P. P. S.* IV, 18-36, en J. H. NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations*, London, 1871, p. 1-7 ; 102.

63) *P. P. S.* IV, p. 53. „the destiny of accountableness, the fate of beeing free, the unalienable prerogative of choosing between life and death, the inevitable prospect of heaven and hell".

onvermijdelijk, dat verhoede God, of we zouden het gebruik van Gods eigen gaven moeten opgeven), maar toch de gewone zonde van het Intellect" [64]).

Ook in het object is er een reden aanwezig voor deze verkeerde keuze. De ,,dictates of conscience" zijn ,,zwakke schaduwen en sporen, inderdaad zeker, maar fragiel en bijna vluchtig, die de geest nu eens erkent, dan weer niet, — die ze opmerkt als het kalm is, maar als ze in beroering is, uit het oog verliest" [65]).

Toch blijft er de waarschuwing van dat diepe aspect aanwezig.

> Hoe gemakkelijk kunnen we worden omgepraat aangaande de helderste inzichten van onze plicht, hoe verkruimelt dit of dat morele aspect tot niets, als we het ruw onder handen nemen! Wat gaat de vrees voor de zonde vlug van ons weg, zo vlug als het schaamrood wegtrekt uit ons gezicht! en we zeggen: ,,Het is allemaal bijgeloof". Maar na een tijd kijken we eens rond, en dan zien we tot onze verwondering, dezelfde protesten tegen de zonde tegenover ons opdoemen in hun oude plaatsen, alsof ze nooit terzijde waren geschoven [66]).

Zelfs in het ontkennen blijven ze nog aanwezig.

> De mens is evenzeer geboren om te gehoorzamen als om te bevelen. Haal de juiste objecten weg, en je hebt nog niet de natuurlijke aandrang verwijderd: hij zal zich afgoden maken in plaats ervan; haal de hemel weg en hij zal zich tevreden stellen met de aarde, veeleer dan helemaal niets te eren. Het principe van eerbied maakt evenzeer deel van ons uit als het beginsel van godsdienst [67]).

Het is onze taak om ons die ,,feelings of conscience" volkomen te realiseren, zonder enig aspect te verwaarlozen. Deze subtiele ,,spiritual, invisible influence" is nl. altijd ,,emotional" [68]). Houden we deze trek voor ogen, dan komen we noodzakelijk tot de conclusie, dat die hoge norm geen abstracte wet is, maar een persoon. Hier is ook de vergelijking met de ,,sense of the beautiful" verhelderend. Gewoonlijk gaat dit vergezeld van een geestelijke vreugde zonder werkelijke emotie, totdat er een persoon in het spel komt, en het rustige bewonderen overgaat in de opwinding van affectie en passie.

---

[64]) *Idea*, p. 190. ,,Fear carries us out of ourselves, whereas shame may act upon us only within the round of our own thoughts. Such, I say, is the danger of a civilised age; such is its besetting sin (not inevitable, God forbid! or we must abandon the use of God's own gifts), but still the ordinary sin of the Intellect".

[65]) *Idea*, p. 514. ,,....are faint shadows and tracings, certain indeed, but delicate, fragile and almost evanescent, which the mind recognises at one time, not at another, discerns when it is calm, loses when it is in agitation".

[66]) *Idea*, p. 514-515. ,,How easily can we be talked out of our clearest views of duty! how does this or that moral aspect crumble into nothing when we rudely handle it! how does the fear of sin pass off from us as quickly as the glow of modesty dies away from the countenance! and then we say, It is all superstition. However, after a time we look round, and then to our surprise we see, as before, the same law of duty, the same moral precepts, the same protests against sin, appearing over against us, in their old places, as if they never had been brushed away....".

[67]) J. H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, London, 1907, 2 Volumes, I, p. 39. ,,Man is born to obey quite as much as to command. Remove the true objects, and you do not get rid of a natural propensity; he will make idols instead; remove heaven, and he will put up with earth, rather than to honour nothing at all. The principle of respect is as much a part of us as the principle of religion".

[68]) *G. o. A.* p. 106 (109).

Het geweten nu heeft altijd wat het schoonheidsgevoel sóms heeft, m.a.w. het impliceert altijd een levende pool waarop het gericht staat. „Onbezielde wezens wekken onze genegenheden niet op, die zijn correlaat aan personen" [69]).

Als wij, zoals het geval zich ook inderdaad voordoet, als wij verantwoordelijkheid gevoelen, als wij beschaamd zijn en beangst wanneer wij een overtreding tegen de stem van het geweten in hebben begaan, dan houdt dat in, dat er Eén is, tegenover wie wij verantwoordelijk zijn, voor wie wij beschaamd zijn, wiens verhaal op ons wij vrezen. Als wij bij een verkeerde handeling hetzelfde, van-tranen-zwangere, hartbrekende berouw hebben, dat ons aangrijpt wanneer wij een moeder pijn doen; als wij bij een goede handeling dezelfde blijheid van geest genieten, dezelfde tot-vrede-stemmende en genoegzame vreugde, die volgt op een goedkeuring van een vader, dan hebben we in ons het beeld van een persoon, waarop onze liefde en eerbied zijn gericht, in wiens glimlach wij ons geluk vinden, naar wie wij uitgaan, tot wie wij onze smekingen richten, onder wiens toorn wij in verwarring raken en weg teren. Deze gevoelens in ons zijn van die aard, dat zij als verwekkende oorzaak een verstandelijk wezen eisen; wij zijn niet vol genegenheid voor een steen, en we gevoelen geen schaamte tegenover een paard of een hond, we hebben geen berouw of wroeging als wij een louter menselijke wet breken; toch — zo liggen de feiten — het geweten wekt al deze pijnlijke gevoelens op: beschaming, voorgevoel, zelf-verwijt; aan de andere kant stort het een diepe vrede over ons uit, een gevoel van veiligheid, een overgave en een hoop, die geen tastbaar, geen aards object kan opwekken [70]).

NEWMAN wijst hier op het „open" karakter van de morele gevoelens: morale ouverte:

Wij kunnen inderdaad geschapen dingen met grote intensiteit liefhebben, maar zulke genegenheid, als ze niet in eenheid ligt met de liefde tot de Schepper, is als een stroom door een eng stroombed, onstuimig, hevig, troebel. Het hart stroomt naar buiten als het ware slechts door één deur; *het is geen ontplooiing van de gehele mens* .... [71]).

Wij beseffen dat zelfs onze beste vrienden slechts gedeeltelijk in ons binnenste dringen en slechts van tijd tot tijd zich met ons onderhouden; terwijl ons bewustzijn van

---

[69]) *G. o. A.* p. 106 (109). „Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons".

[70]) *G. o. A.* p. 106-107 (109-110). „If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened at transgressing the voice of conscience, this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear. If, on doing wrong, we feel the same tearful, brokenhearted sorrow which overwhelms us on hurting a mother; if, on doing right, we enjoy the same serenity of mind, the same soothing satisfactory delight which follows on our receiving praise from a father, we certainly have within us the image of some person, to whom our love and veneration look, in whose smile we find our happiness, for whom we yearn, towards whom we direct our pleadings, in whose anger we are troubled and waste away. *These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being:* we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or dog; we have no remorse or compunction on breaking mere human law: yet, so it is, conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self-condemnation; and on the other hand it sheds upon us a deep peace, a sense of security, a resignation, and a hope, which there is no sensible, no earthly object to elicit". Cursivering van ons.

[71]) *P. P. S.* V, p. 318. „We may indeed love things created with great intensiveness, but such affection, when disjoined from the love for the Creator, is like a stream running in a narrow channel, impetuous, vehement, turbid. The heart runs out, as it were, only at one door; *it is not an expanding of the whole man*". Cursivering van ons.

een volmaakte en altijddurende Aanwezigheid, en dat alleen, ons hart open houdt [72]).

Zo staan wij tegenover een Supreme Persoon, die ons leidt, die ons oordeelt, die heilig is, en machtig, die alles weet en alles vergeldt. Deze Persoon is ons ook een Vader.

> Ik heb een gevoelen in mijn geest, dat ik thuis kan brengen, zo gauw als ik gelegenheid heb mijn gevoelens te erkennen ten opzichte van een vader of vriendelijke overste [73]).

Ik sta daar zelf als persoon tegenover, omdat het geweten „allereerst betrokken is op personen, en op handelingen, vooral als uitingen van een persoon" [74]).

En dit alles is een ontplooiing van de gehele mens „an expanding of the whole man". Hoe meer we mens zijn, hoe meer deze tegenwoordigheid Gods in ons gaat spreken. In de *Apologia* zegt hij, dat zijn hele wezen vol is van Gods bestaan: „De wereld schijnt zonder meer die grote waarheid te logenstraffen, waarvan mijn hele wezen zo vol is [being-bestaan ?]" [75]).

Zodat wij in dit opzicht steeds meer kunnen groeien

> en omdat hoe meer onze morele natuur is verbeterd, ze ook des te groter inwendige kracht tot verbetering schijnt te bezitten, wordt er een visie voor ons blootgelegd zowel van de mogelijkheden als van de bestemming van de mens, en de ontzagwekkende belangrijkheid van de taak, die een wet van zijn zijn hem oplegt [76]).

Doordat deze wet zo één is met, en opgenomen in ons eigen bestaan, daarom is deze kennis zo reëel d.w.z. mijzelf en het object concreet verbindend in beider concreetheid. Dit weten is dus niet „bijkomstig en oppervlakkig, een loutere weerspiegeling van wat voorvalt in de wereld, maar de natuurlijke en bijna spontane ontwikkeling van het gevormde en affe inwendige karakter" [77]).

> We voelen, dat onze geest dàn groeit en zich dàn ontplooit, wanneer we niet slechts leren, maar wanneer we dat wat wij leren verbinden met wat we al weten. Het is geen loutere toevoeging ...., maar de vooruitgang van die kern van onze geest, waarheen al wat we weten en al wat we aanleren als door hun zwaartekracht wordt aangetrokken [78]).

---

[72]) Vergelijk *G. o. A.* p. 107 (110). „We know that even our nearest friends enter into us but partially, and hold intercourse with us only at times; whereas the consciousness of a perfect and enduring Presence, and it alone, keeps the heart open".

[73]) *Proof,* p. 15. „I have a feeling in my mind, which, as soon as I have occasion to recognise my feelings towards a parent or kind superior, I find interpreted by it".

[74]) *G. o.A.* p. 104 (107). „Is concerned with persons primarily, and with actions mainly as viewed in their doers".

[75]) *Apol.* p. 162. „The world seems simply to give the lie to that great truth of which my being is so full".

[76]) *O. U. S.* p. 19. „.... and since the more our moral nature is improved, the greater inward power of improvement it seems to possess, a view is laid open to us both of the capabilities and prospects of man, and of the awful importance of that work which the law of his being lays upon him".

[77]) *O. U. S.* p. 81. „accidental and superficial, the mere reflection of what goes on in the world, but the natural and almost spontaneous result of the formed and finished character within".

[78]) *Idea,* p. 134. „We feel our minds to be growing and expanding *then,* when we not only learn, but refer what we learn to what we know already. It is not a mere addition .... but the movement onwards of that mental centre, to which what we know and what we are learning gravitates".

Zo komt het ook dat we in deze bijzondere materie ook in personen kunnen vertrouwen, die anderszins helemaal niet wetenschappelijk zijn.

> Informaties over de dingen van deze wereld zijn er veel, en onze geestelijke krachten om ze te schiften zeer onvoldoende. Aanduidingen over godsdienstige waarden zijn er weinig en de morele krachten waarmee wij ze moeten aanvaarden of verwerpen sterk en er op afgestemd [79]).

De meest eenvoudige geest is daarom in deze materie te vertrouwen, omdat hij door getrouwheid aan de „ontzagwekkende, bovennatuurlijke, heldere, majestueuze, tere verschijningen" [80]), die diep in zijn eigen natuur verankerd liggen, verinwendigd is, en zo behoort tot hen die een recht hebben om te oordelen.

Het zo verkregen Godsidee blijft echter, hoe persoonlijk en reëel ook, en hoe rijk aan aspecten, „inchoate", en vraagt voor zijn stevig bezit de eigenlijke metaphysieke bewijsvoering om „intellectueel" te worden. Hetzelfde kan gezegd worden van de zekerheid, die beleefd wordt, die interpretatief is, maar niet reflexief-expliciet gefundeerd [81]). Deze zekerheid is dus volkomen echt, instinctief, zou NEWMAN zeggen.

> Om de werkelijke kracht van een argument zoals dit aan te voelen, moeten we niet blijven staan bij abstracties, en slechts begrip met begrip vergelijken.... en we moeten ook niet overhaast zijn, en een serie van deducties klaar stomen, die om ons werkelijk bezit te kunnen worden, zich als dauw in onze geest moeten afzetten, en zichzelf daar spontaan vormen, door een rustige beschouwing, en een langzaamaan groeiend dieper verstaan [82]).

Roosendaal A. J. BOEKRAAD

SUMMARY

The aim of this article is in no way controversial. Newman's view on the arguments for God's existence has at various times been subject to debate. We did not wish to enter into all these controversies, but deemed it more useful and positively constructive to show from the sources available how Newman's argument would run when worked out to a somewhat greater extent. Naturally we had to place it against the background of his full mind, making use of as yet unpublished papers preserved at the Birmingham Oratory. We hope that this helps to clear up some of the tenacious misunderstanding that still lingers round the thought of this great son of the Church.

---

79) *O. U. S.* p. 228-229. „Reports in matters of this world are many, and our resources of mind for the discrimination of them very insufficient. Religious are few, and the moral powers by which they are to be accepted strong and correspondent".

80) *Idea*, p. 515. „Awful, supernatural, bright, majestic, delicate apparitions".

81) Vergelijk *G. o. A.* p. 204 (211).

82) *G. o. A.* p. 307 (314). „To feel the true force of an argument like this, we must not confine ourselves to abstractions, and merely compare notion with notion .... and we must not hurry on and force a series of deductions, which, if they are to be realised, must distil like dew into our minds, and form themselves spontaneously there, by a calm contemplation and gradual understanding ...."

HET ONTSTAAN VAN DE TIJDSSTRUCTUUR VOLGENS ARISTOTELES EN S. THOMAS

De *Physica* van ARISTOTELES bevat een kort traktaatje, dat moet antwoorden op de twee volgende moeilijkheden: wat is de tijd en hoe bestaat de tijd [1]). Het antwoord op de eerste vraag is overbekend; ARISTOTELES besluit dat de tijd moet gedefiniëerd worden als een struktuur, een getal: de tijd is „het getal van de beweging naar (haar verdeling in) voor en na" [2]). We zouden in dit artikel willen onderzoeken wat ARISTOTELES en de voornaamste van zijn kommentatoren, St THOMAS, denken over het *bestaan* van deze struktuur, m.a.w. welk antwoord ze geven op bovenstaande tweede vraag [3]).

A. ARISTOTELES

Iedereen kent de moeilijkheden, die de Wijsgeer deze vraag suggereerden: het verleden bestaat niet meer en de toekomst bestaat nog niet [4]). Deze moeilijkheden doen hem o.i. besluiten tot een negatieve oplossing: de tijd bestaat niet als zodanig, ongeveer gelijk een universale als zodanig niet bestaat. Hij ontstaat in het „nu" van onze geest als de synthese van verleden en toekomst. Het zal er dan op aan komen, de wording van deze synthese te onderzoeken in het „nu".

1. De antinomieën van het „nu"

Ziehier hoe een „dialectisch" gedeelte de moeilijkheden tegen het bestaan van de tijd uiteenzet:

„De tijd welke men neemt als geheel dat oneindig is en dat altijd bestaat, is een samenstelling (συγκείμενον of σύνθετον) [5]) en heeft twee delen: verleden en toekomst; maar het verleden is voorbij en bestaat dus niet, de toekomst daarentegen is er nog niet". Of nog: „Laten we aannemen dat de tijd uit delen is samengesteld en indien men veronderstelt dat hij bestaat, dan moeten al zijn delen bestaan of tenminste enkele ervan. Van de tijd nu

---

[1]) *Phys.*, IV, 10, 217 b 29 vv.

[2]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-2; de parenthese: (haar verdeling in) is gewettigd door 218 b 25-35.

[3]) Dit onderzoek maakt deel uit van een boek in voorbereiding: *Een philosophie van de tijd*, waarin de schrijver van dit artikel zich afvraagt of het hedendaags thomisme wel voldoende rekening houdt met de functie van het kennend subjekt in de vorming van de tijdsstruktuur.

[4]) *Phys.*, IV, 10, 217 b 34.

[5]) Cf. ook *De An.*, III, 6, 430 b 1.

bestaat noch het verleden noch de toekomst, bestaat dus (actueel) geen enkel deel, hoewel hij zelf uit delen is samengesteld"[6]).

Men kan zich echter afvragen of deze veronderstelling wel juist is, nl. dat de tijd slechts uit twee delen bestaat, het verleden en de toekomst. Misschien heeft ARISTOTELES deze opwerping verwacht. Althans is de verdere ontwikkeling van de uiteenzetting een antwoord op deze opwerping: het „nu" is geen deel van het tijdsverloop. Uit de verdere positieve behandeling zal blijken dat de vraag naar het bestaan van de tijd juist haar antwoord moet vinden in een onderzoek van het „nu". De beleving van het „nu" met wat deze beleving behelst is zoiets als het mes dat de verdeling maakt tussen verleden en toekomst, maar dat ook de veelheid van verleden en toekomst tot een geheel en wel een kontinu geheel verbindt.

Maar volgens zijn gewone methode verkiest ARISTOTELES vòòr alle oplossing, ook de antinomieën uiteen te zetten, die het „nu" als zodanig kenmerken. Vooreerst is het geen deel van de tijd: „Een geheel bestaat noodzakelijk uit zijn delen; maar doorgaans wordt aanvaard (δοκεῖ) dat de tijd niet bestaat uit ogenblikken"[7]). De moeilijkste antinomie is echter wel dat het „nu" altijd zichzelf gelijk zou moeten zijn en toch altijd anders is: „Het is niet gemakkelijk uit te maken, of het ogenblik dat klaarblijkelijk het verleden scheidt van de toekomst, altijd één en hetzelfde blijft, ofwel altijd verandert"[8]). Tegen elk alternatief doen zich moeilijkheden voor. Tegen het eerste, de heterogeneïteit of veelheid (ἕτερον καὶ ἕτερον, ἄλλο καὶ ἄλλο — ARISTOTELES onderscheidt hier deze noties niet), gelden de argumenten van ZENO: „Indien het altijd anders wordt, en indien het waar is dat geen van de onderscheiden tijdsdelen samen bestaat (tenzij het ene omvat en het andere omvat wordt, zoals een kortere tijdsspanne omvat wordt door een langere), dan moet het ogenblik dat niet meer bestaat en vroeger was, eens verdwenen zijn.... Het kan niet verdwijnen in zichzelf omdat het dan juist bestaat. Maar ook niet in een volgend ogenblik: We moeten immers veronderstellen, dat de reeks van hun opeenvolging diskontinu is, zoals de oneindig verdeelbare reeks punten van een lijn. Daar het dus niet vergaat in de opeenvolging maar in de tussenruimte, zal het samen bestaan met de tussengelegen punten, die oneindig zullen zijn in getal; wat onmogelijk is"[9]).

Tegen het tweede alternatief, nl. dat er maar één ogenblik is, altijd hetzelfde, moet men inbrengen dat de tijd een uitgebreide grootheid is: „Het ogenblik kan ook niet altijd hetzelfde blijven; een begrensd en verdeelbaar ding immers heeft steeds meer dan één grens, hetzij het slechts één dimensie heeft of verschillende; het ogenblik echter is slechts één grens, en het is mogelijk een beperkte tijd te beschouwen"[10]).

---

6) *Phys.*, IV, 10, 217 b 32 tot 218 a 6.
7) *Ib.*, 218 a 6-8.
8) *Ib.*, 218 a 8-10.
9) *Ib.*, 218 a 11-21.
10) *Ib.*, 218 a 21-24.

Hoe staat deze nogal ingewikkelde gedachtengang in verband met de voorgaande alinea? Wij menen als volgt: de vraag naar het bestaan van verleden en toekomst bracht de Stagiriet naar hetgeen in de tijd noch het ene noch het andere blijkt te zijn, namelijk het ogenblik. Indien nu dit ogenblik zelf heterogeneïteit bevat (ἕτερον καὶ ἕτερον) zal men het niet kunnen onderscheiden van de tegenstelling verleden-toekomst; en dit leidt tot volledige diskontinuïteit van de tijdsvoorstelling. Wanneer men het daarentegen beschouwt als een identiteit, dan is de tijd niet meer een uitgebreide grootheid. Het ogenblik schijnt ook de gelijktijdigheid te definiëren: „samen zijn in de tijd is bestaan op hetzelfde ogenblik" [11]). Dit bevestigt dezelfde moeilijkheid tegen de identiteit van het „nu": „indien verleden en toekomst in ditzelfde *nu* bestaan, dan is er geen veelheid meer in het onderscheid van ‚voor' en ‚na'" [12]).

De oplossing van deze antinomieën zal dus ook het antwoord moeten bevatten op de vraag naar het bestaan van de tijd. — In het positief gedeelte dat volgt op de uiteenzetting van deze moeilijkheden, begint ARISTOTELES met uit te maken welke de natuur is van de tijd. De verscheidenheid in de beweging (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) geeft een gemakkelijk houvast voor de definitie van de tijd. ARISTOTELES gaat uit van deze verscheidenheid om op het veelvuldige te wijzen dat bevat is in de tegenstelling tussen verleden en toekomst. Door deze veelvuldigheid kan de tijd beschouwd worden als *maat* of als *getal*.

Impliciet gaf deze methode ook een antwoord op de vraag naar het bestaan van de tijdsstruktuur. Als maat of getal bestaat ze alleen in onze kennis. Buiten die struktuur om (onafhankelijk van onze kennis) bestaat die veelvuldigheid als een passief gegeven in de dingen die bewegen [13]). Vandaar ook het besluit, aan het einde van de uiteenzetting over de natuur van de tijd, dat tevens het antwoord inleidt op de vraag naar het bestaan van de tijd: „Zoals de beweging veelheid bevat, zo ook de tijd" [14]). Met deze gegevens zullen we de antinomieën over het „nu" kunnen oplossen.

2. Oplossing: de geest als principe van eenheid

Het ogenblik heeft inderdaad tegenstrijdige eigenschappen, naarmate men beurtelings zijn *bestaan* beschouwt in zijn *substraat*, d.i. in het bestaande ding — en zijn *struktuur* in zover deze afhankelijk is van onze kennis. Als ding of substantie blijft het aan zichzelf gelijk; „ratione" echter, als gedacht objekt, verdeelt het de tijd in „voor" en „na", is het dus steeds verschillend van zich zelf en veronderstelt het een veelheid [15]).

We zouden het gemakkelijker vinden als de Wijsgeer zijn gedachtengang vollediger bij de introspectie had gehouden waarmee hij de definitie heeft

[11]) *Ib.*, 218 a 26.
[12]) *Ib.*, 218 a 25-30.
[13]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-9 en IV, 14, 223 a 21-29.
[14]) *Phys.*, 219 b 9-10.
[15]) *Phys.*, 219 b 9-14; IV, 13, 222 a 14-17.

ingeleid. Het is bekend dat b.v. BERGSON in die zin het „durend" karakter belichtte van het bewustzijn tegenover de veelheid van toestanden waarin het zich bevindt. Om dezelfde oppositie van veelheid en eenheid in het kennend subjekt (in de ziel) te verklaren, verkiest de Wijsgeer toch terug te grijpen naar de voorstelling van een lijn. Men kan daarin beurtelings beschouwen de struktuur van de lijn zelf, en de eigenschappen van het voorwerp (de steen, of met een zeker anachronisme het stuk krijt) dat dank zij de beweging de lijn moet trekken. Hiermee vergelijkt ARISTOTELES het „nu": zijn veelheid komt overeen met de struktuur van de kontinue lijn; zijn identiteit met de individualiteit van het bestaand voorwerp. Wanneer we nu een veelheid toeschrijven aan het *nu*, dan is de verschillende plaats welke het punt bekleedt, een „ratio", een konstruktie in onze voorstelling, die mogelijk is door de veelheid van onze voorstelling. De vertaling „ratio" (die we ontlenen aan St Thomas) voor τὸ δ' εἶναι αὐτῷ vinden we gelukkig, omdat ze door haar meervoudige betekenis in het Latijn, zowel kan dienen voor „essentie" als voor het „objekt" zoals het gedacht wordt, in tegenstelling met het „substraat" (het ὑποκείμενον), hier voorgesteld door een steen of iets dergelijks, en dat ARISTOTELES in heel deze kontekst ὅ ποτε ὄν noemt. Laten we de uiterst gedrongen uiteenzetting van de Wijsgeer zo dicht mogelijk volgen.

Ze gaat uit van het feit dat in het tijdsverloop zowel als in de beweging heterogeneïteit en veelheid wordt teruggevonden: „Zoals de beweging altijd anders is, zo ook de tijd" [16]). De uiteenzetting over de natuur van de tijd steunde geheel op dit parallelisme tussen tijd en beweging, waar men de beweging beschouwt als grootheid. Bestaat er niet een dergelijk parallelisme tussen het „nu" en het punt dat zich beweegt en zal de studie van dit parallelisme niet de oplossing geven voor de gestelde antinomieën? Wel gedeeltelijk, ofschoon het gevaarlijk is de vergelijking zo te forceren, dat men helemaal geen middel meer vindt om het „nu" te onderscheiden van een punt. Men zal toegeven dat dit laatste wel meer gebeurt in de hedendaagse wijsbegeerte, vooral wanneer ze beïnvloed is door de Newtoniaanse opvatting van de absolute tijd en de absolute ruimte, onderscheiden van elkaar als twee soorten grootheden. ARISTOTELES echter maakt deze fout niet.

Het „nu" heeft voor de Wijsgeer eigenschappen die heel wat komplexer zijn dan die van het punt, omdat het tegelijk de eigenschappen bezit van het abstrakte geometrische punt en die van de konkrete substantie, die we gebruiken om een punt op een lijn aan te duiden [17]). Met deze algemene gedachte wordt de vergelijking ingeleid van het „nu" met een punt, vergelijking die ons de verhouding moet beschrijven tussen de tijd en het „nu", en daardoor het antwoord moet geven op de hogergestelde vragen: „Want, zoals we zegden, heeft de beweging de eigenschappen (ἀκολουθεῖ) van de grootheid, en de tijd die van de beweging; een dergelijk parallelisme bestaat tussen het punt en het voorwerp waardoor we de beweging kennen en ‚voor'

---

16) *Phys.*, IV, 11, 219 b 9.
17) cf. *Phys.*, IV, 11, 219 b 16 vv.

onderscheiden van ,na'. Want dit voorwerp is als substraat (ὅ ποτε ὄν) een identiteit — het weze een punt of een steen of iets dergelijks —, naar de gedachte echter (naar zijn formeel aspect) is het telkens iets anders, ... en wel omdat het telkens een andere plaats inneemt" [18]).

In de toepassing van deze vergelijking mogen we niet vergeten, dat ARISTOTELES het ogenblik blijft denken als een eigenschap van onze kennende geest, waardoor deze zijn handeling of zijn beweging verdeelt in verleden en toekomst. De reden hiervan zal dadelijk blijken : „Het ogenblik heeft de eigenschappen van het bewogen voorwerp, zoals de tijd die van de beweging ; want dank zij het voorwerp kennen wij het onderscheid tussen voor en na in de beweging en in zover de veelheid van voor en na telbaar wordt, hebben wij het ,nu' " [19]). Deze bewering zou in flagrante kontradiktie staan met de uiteenzetting over de natuur van de tijd indien het „nu" een objektieve eigenschap was van de dingen tegenover de geest. De tijd werd in de definitie genoemd : de beweging in zover hare veelheid van voor en na kan geteld worden [20]), maar hij wordt ook meermalen scherp onderscheiden van het „nu". Het geheel krijgt integendeel een diepe betekenis wanneer we letten op de subjektieve funktie van het „nu", dat juist daardoor onderscheiden wordt van de tijd : het „nu" is dat aspect van de denkende geest in actie, waardoor uit een synthese van de veelheid de tijd ontstaat en met de tijd het getal (ook in de strikt mathematische betekenis van dit woord). Het „nu" staat tegenover de tijd als het subjektief principe van zijn telbaarheid ; dit bedoelt o.i. ARISTOTELES met de zin die we zoëven vertaald hebben „ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστι, d.i. we hebben het ,nu', in zover ,voor-en-na' kunnen worden geteld" [21]).

Dit principe is de noodzakelijke eenheid zonder welke de veelheid een loutere voor de geest onvatbare veelheid blijven zou. Hierom precies wordt het ogenblik vergeleken met de identiteit van het voorwerp, dat als punt een lijn in tweeën verdeelt : „Zodat, in deze veelheid van voor en na, het ,nu' als substraat, hetzelfde is — want voor-en-na is niets anders dan de verscheidenheid in de beweging — ; maar ,ratione' (τὸ δ' εἶναι) (naar zijn abstrakt aspekt gezien) is het ,nu' verschillend" [22]). Als substraat is het „nu" niets anders dan de denkende geest met de levende tegenstelling van zijn eenheid tegenover de veelheid ; het ogenblik dat hij denkt als een punt in de voorstelling, die hij zich vormt van de tijd, denkt hij als verschillend, omdat het een andere plaats inneemt in de beweging van het bewustzijn. Wanneer we tijd, beweging en „nu" vergelijken, moeten we zelfs zeggen, dat het „nu" onder deze dingen het meest oorspronkelijk gekend is, en dus het vertrekpunt of het oerprincipe voor de kennis van het overige : „καὶ γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἔστιν — het ,nu' is het meest gekend, want de beweging kennen we door het bewogen voorwerp, en de verplaatsing door

---

[18]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 15-22.
[19]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 23-25.
[20]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 3.
[21]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 25.
[22]) *Phys.*, IV, 11, 219 b 26-27.

het verplaatste ding; inderdaad, het ding is iets bepaalds (τόδε τι), de beweging niet"[23]).

Dit was de oplossing voor de moeilijkste der antinomieën, nl. of het ogenblik altijd hetzelfde is of niet: het is „in zekere zin hetzelfde" als principe van eenheid voor de telling van de veelheid; en „in zekere zin niet hetzelfde" als een steeds verschillende konstruktie van de geest[24]).

Hieruit volgt onmiddellijk het antwoord op de meer algemene moeilijkheid voor het niet-bestaan van de tijd: de tijd bestaat precies in de mate waarin het „nu" bestaat: „Het is duidelijk dat wanneer de tijd niet zou bestaan, het ‚nu' evenmin bestaan zou, en dat omgekeerd de tijd niet zou bestaan, indien het ‚nu' niet bestond. Want dit gaat samen; zoals het verplaatste ding en de verplaatsing samen bestaan, zo is dit ook het geval met het getal van het verplaatste ding en dat van de verplaatsing. De tijd is immers het getal van de verplaatsing terwijl het ‚nu' in vergelijking met het verplaatste ding, zo iets is als de eenheid van het getal"[25]).

Dit onderscheid in het ogenblik tussen het substraat en de formele struktuur, volgens welke we in het substraat de beweging en de tijd denken, geeft dus in de grond een negatief antwoord op de vraag of de tijd bestaat. Als struktuur is de tijd een μὴ ὄν, een „ens rationis". Dit wil echter niet zeggen dat hij een loutere geestesfictie zou wezen; hij beantwoordt immers aan een bestaande veelheid als „fundamentum in re" waarvan we het bestaan niet kunnen loochenen. — In deze zin antwoordt ARISTOTELES zelf tegen het einde van zijn tractaat op een moeilijkheid die zich spontaan opdringt na deze uiteenzetting. Indien het „nu" een eigenschap is van de geest zelf, en de struktuur van de tijd niets meer dan een „ens rationis", zou dan de tijd wel bestaan zonder de ziel? Zijn antwoord komt hierop neer: Het is onmogelijk dat de tijd bestaat zonder de ziel; dit belet echter niet dat het substraat van de tijd bestaat, indien men aanneemt dat de beweging bestaat zonder de ziel. Nu is de veelheid van phasen (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) — in het substraat van de tijd — een eigenschap van de beweging, en de tijd is deze veelheid in zover ze kan geteld worden[26]).

Voor meer dan één Aristotelicus is dit besluit een „crux" of zelfs een ergernis geweest, o.m. voor ALBERTUS DE GROTE. We zullen echter verder zien, dat St THOMAS hierin trouw de Wijsgeer volgt. Ook JOHANNES A ST THOMA moet bekennen dat dit zeer klaar te lezen is bij St THOMAS[27]). Men zal echter toegeven dat dit ondubbelzinnig standpunt door weinig vooraanstaande scholastieken werd ingenomen. Het *Opusculum de Tempore* dat buiten het eerste hoofdstuk dikwijls letterlijk de gedachte overneemt van

---

23) *Phys.*, IV, 11, 219 b 29-31. Voor de betekenis van τό δε τι verwijzen we naar A. DE VOS in S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, blz. 229, noot 46.

24) *Phys.*, IV, 11, 219 b 31-32.

25) *Phys.*, IV, 11, 219 b 33 tot 220 a 4. Men notere hier weer de eigenaardige betekenis van „arithmos" en vergelijke *De An.*, 409 a 4 vv. en *Phys.*, V, 4, 227 b 14-17.

26) Cf. *Phys.*, IV, 14, 223 a 21-29.

27) *Cursus philosophicus thomisticus*, II, *Naturalis philosophiae*, P. I, q. 18, a. 2 in de uitg. Reiser, blz. 377a).

St THOMAS, leert op dit punt, misschien onder invloed van ALBERTUS, het tegengestelde van St THOMAS. Onder de redenen welke de schrijver van dit *Opusculum* aanvoert om de tijd als reëel bestaande struktuur te bewijzen, komt o.m. voor: ,,Quantitas continua est vera res extra animam. Tempus autem est vera quantitas continua" [28]). Tot deze vergissing heeft de Wijsgeer zelf aanleiding gegeven door de voorrang die hij tussen de soorten bewegingen toekent aan de loutere verplaatsing.

Misschien had deze voorrang bij hem niet de metaphysische betekenis die hij later bij de kommentatoren en in de scholastiek heeft gekregen; hij wordt immers alleen beklemtoond in de *Physica*, en anderzijds is het een normaal verschijnsel in de geschiedenis van de philosophie dat men in de verklaring van een groot auteur afwijkt naar het objektivisme. Zo is men het veranderen, ook het louter homogeen veranderen (bij ARISTOTELES de *konstruktie* van het altijd verschillende ,,nu") als een bestaande ,,actus" gaan beschouwen. Dit doet zeer duidelijk hetzelfde *Opusculum* in het onmiddellijk volgend tekstverband: ,,Est autem alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt motus et tempus" [29]). Zeer veel scholastieken, — inzonderheid zij die SUAREZ volgen — zullen dezelfde houding aannemen.

3. Welke veelheid bevat het „nu"?

Konsekwent met het voorgaande, ontleedt de Wijsgeer dan verder op welke wijze in het ,,nu" de veelheid van de tijd aanwezig is. Zoals boven bij de definitie van de tijd, veronderstelt hij ook hier de eenheid van de geest, die de band vormt waardoor deze veelheid wordt tot een kontinu geheel, en die de onverdeelbaarheid verklaart van het punt dat verdeelt. Maar hier zal duidelijk uitkomen waarom het ,,nu" niet zonder meer mag worden vergeleken met het punt van een statische lijn: hierdoor wordt nl. de veelheid te sterk beklemtoond, zodat we buiten het dynamische geraken van de beweging en dus ook buiten de tijd.

,,De tijd is gebonden (συνεχῆς) door het ,nu', maar hij wordt ook verdeeld door het ,nu'; ook hierin kan men de eigenschappen terugvinden respektievelijk van de verplaatsing en van het verplaatste ding. De beweging en de verplaatsing zijn één door het verplaatste voorwerp, dat één moet zijn [30]) niet slechts wat zijn substraat betreft, — want dan zou de beweging kunnen wegvallen —, maar ook naar het begrip; van de andere kant dient dit voorwerp ook als grens om voor en na in de beweging aan te duiden" [31]). — Is deze vergelijking in de bedoeling van ARISTOTELES een ,,verklaring" (per causas) in de wetenschappelijke zin van het woord? Veronderstelt de Wijsgeer dat de eigenschappen van het ding *per se* beter gekend zijn dan die van ons eigen bewustzijn? Wellicht niet, omdat hij zo juist beweerd

---

28) *Opusculum de Temp.*, cap. 1.
29) *Ib.*, loc. cit.
30) We verklaren ὅτι explicatief, niet redegevend.
31) *Phys.*, IV, 11, 220 a 5-9.

heeft dat onder deze dingen het „nu" best kenbaar is. Maar de moeilijkheid blijft altijd bestaan dat we deze reflexieve kennis moeten uitdrukken en aan anderen meedelen. Daarvoor, denken we, was deze vergelijking nodig, sed omnis comparatio claudicat. Dit laat de Wijsgeer dan ook blijken waar hij zijn parallelisme verder doortrekt, en het „voorwerp" vervangt door een „punt".

„Deze eigenschappen komen ook enigszins voor in het punt; want het punt dat ook de lengte bindt, dient als grens tussen twee delen van een lijn: het is immers begin van het éne deel en einde van het andere" [32]). Hier is echter de belangrijke restrictie vereist, die moet aanwijzen waar de vergelijking mank gaat en te veel zou bewijzen: „Maar wanneer men op deze wijze één punt als twee gebruikt (een dubbele functie laat vervullen) brengt men noodzakelijk een stilstand teweeg, daar hetzelfde punt zowel einde zal zijn als begin. Het ‚nu' daarentegen is altijd verschillend door het dynamische van de beweging" [33]).

Deze restrictie zou veel strenger moeten worden beklemtoond indien men hier de tegenstelling zocht tussen tijd en *ruimte*. Want het dynamische van de beweging herstelt juist de verhouding (en de eenheid) tussen voor en na, als tussen potentia en nog te realiseren actus, verhouding die verloren gaat in de loutere veelheid. ARISTOTELES had echter niet de bedoeling deze tegenstelling tussen tijd en ruimte uit te werken; daarom kon hij hier kort zijn. Toch kenmerkt hij de ruimtelijke grootheid, hier de lijn, als het statisch vastleggen van een beweging, zodat daar het eigene van de beweging, de gerichtheid naar een actus als doel, verdwijnt, om plaats te maken voor de benadering van de loutere veelheid, die stilstand is. Dit is o.i. de reden, waarom het gekonstrueerd „nu" niet mag worden opgevat als het punt dat een lijn in tweeën verdeelt, zodat tussen de eerste functie (einde zijn) en de tweede (begin zijn van een nieuwe lijn) geen verhouding meer bestaat, en ze louter veelheid worden; wel mag men het vergelijken met de twee uitersten van éénzelfde lijn, die de rekonstruktie is van deze verhouding.

Vandaar dat de tijd als struktuur, als gesynthetiseerde veelheid, geconstrueerd wordt als de lijn tussen twee punten: „Vandaar dat de tijd getal is niet van hetzelfde punt, dat zowel begin zou wezen als einde (d.w.z. het middelpunt van de lijn) maar eerder als de (vereniging van de) twee uiteinden van een zelfde lijn; en dan weer niet als (de vereniging) van punten die deel zouden zijn van een lijn" [34]).

Indien men de eerste veronderstelling neemt, nl. de tijd is het getal van ogenblikken gezien als grenspunten tussen verleden en toekomst, bekomt men een louter statische veelheid, die einde is van het verleden en begin van de toekomst, zodat hierdoor alle dynamische vooruitgang geloochend wordt: „Het eerste gaat niet om hetgeen we boven hebben gezegd: want we zouden aan het middelpunt een dubbele functie geven, wat een stilstand moet meebrengen" [35]).

---

[32]) *Phys.*, IV, 11, 220 a 9-11.
[33]) *Phys.*, IV, 11, 220 a 12-14.
[34]) *Phys.*, IV, 11 220 a 15-17.
[35]) *Ib.*, 17-18.

Ogenblikken kan men ook niet opvatten als delen van de tijd: „Het tweede gaat evenmin, want het is duidelijk dat het ‚nu' niet een gedeelte is van de tijd, evenmin als de onderbreking een deel is van de beweging, of als het punt een deel is van de lijn. Het is wel waar dat twee lijnstukken deel kunnen zijn van één lijn" [36]).

Hieruit trekt ARISTOTELES twee besluiten die een eigenaardig licht werpen op het aphorisme dat de tijd slechts bestaat in de mate dat het „nu" bestaat. Het „nu" beschouwd als (levende) substantie, bestaat wel en het kan dienen als grens tussen verleden en toekomst, maar het is geen tijd. Het „nu" daarentegen, beschouwd als struktuurvormend, konstitueert de tijd, maar als abstrakte konstruktie: „We kunnen dus besluiten: in zover het ‚nu' grens is, is het geen tijd, maar iets dat bij de tijd hoort; inzover het principe is van telling (omdat het daarvoor in zich de nodige eenheid bevat in tegenstelling met een veelheid) is het (doet het de) getalstruktuur (ontstaan). Want grenzen behoren alleen bij het ding waarvan ze grens zijn (zijn dus ook niet algemeen of abstrakt zoals het getal), maar het getal b.v. van deze paarden, zoals tien, is abstrakt en dus ook elders voorhanden" [37]).

De lezer zal zich ongetwijfeld afvragen of deze verklaring niet te veel bij de tekst voegt, om een historisch trouwe weergave te zijn van wat ARISTOTELES dacht. Ze heeft echter dit voordeel dat ze een coherente betekenis geeft aan het geheel van de uiteenzetting die we bestuderen. Men zal ook toegeven dat een coherente verklaring van een streng logisch denker als ARISTOTELES op zich zelf niet ongewettigd is.

Volgt nu een algemene conclusie van hetgeen voorafgaat, wat er op wijst, dat ARISTOTELES de vooropgestelde antinomieën hier opgelost acht: „Het is dan klaar dat de tijd is het getal van de beweging naar het onderscheid van voor en na, en dat hij de kontinue synthese is van een kontinue grootheid" [38]).

Uit de vraag naar het bestaan van de tijd, is dus gebleken dat het ogenblik — en wel hetgeen wij zouden noemen, de beleving van het ogenblik — hét belangrijk element vormt in dit probleem. We hebben echter gezien dat de Wijsgeer in deze beleving belangrijke gegevens, die op zich zelf reeds heel wat problemen opwerpen, als gekend veronderstelt. O.m. gaat hij uit van een voorafgegeven onderscheid tussen voor en na, feitelijk tussen verleden en toekomst, en affirmeert hij herhaaldelijk de heterogeneïteit van elk „nu" in vergelijking met een ander.

Kan men met behulp van de Aristotelische philosophie niet een reden vinden waarom het „nu" altijd anders is: niet alleen kwantitatief onderscheiden (ἄλλο), maar ook verschillend in kwaliteit (ἕτερον)? En indien men besluit tot het niet-bestaan van verleden en toekomst moet men dan niet

---

[36]) *Ib.*, 18-21.
[37]) *Ib.*, 21-24.
[38]) *Ib.*, 24-26.

tevens aantonen dat het verleden in onze geest een ander bestaan heeft dan de toekomst?

De leer van de beweging, als van de essentiële verhouding tussen actus en potentie had o.i. gemakkelijk kunnen dienen als uitgangspunt en verklaring voor deze problemen. Volgens deze leer moet de „actus" als toekomst, intentioneel bestaan in de potentia en aldus aan de beweging een irreversibele richting geven. Het niet-bestaan van het verleden is feitelijk een voortbestaan (une interpénétration) van het vermogen (de potentia activa) in de reeds verwezenlijkte daad. Zo is de volgorde van de getallen 1 en 2 niet omkeerbaar omdat 1 moet voorgedacht worden in 2.

Dit alles kan men aantonen in het „nu" beschouwd als beleving waarbij we ons bewust zijn van een vermenging van irreversibel, heterogeen bestaan, met de veelheid van vergaan. Dan is het „nu" de geest zelf, die voldoende één is om bewust te zijn van een niet-vergaand element dat de overgang van verleden naar toekomst meemaakt en beoordeelt. Deze overgang is de „beweging" (in Aristotelische zin) van hetgeen we in ons hebben aan mogelijkheid (uit het verleden) naar een ons transcenderende volmaaktheid (de actus van de toekomst). Op die wijze zouden we ook een bevredigender antwoord hebben op de moeilijkheid, dat we ons het verloop van de tijd spontaan denken als een realiteit; het „nu" is de bewuste werkelijkheid van onze eigen voortgaande beweging.

Misschien moeten we veronderstellen dat ARISTOTELES dit alles te evident vond om er op te wijzen; een tekst uit het VIIIe boek van de *Physica* [39]) laat dit vermoeden. Wanneer hij nl. het probleem onderzoekt van de eenheid in de kontinuïteit, houdt hij altijd rekening met de moeilijkheden van ZENO. Om die reden moest hij hier aantonen, dat het tijdsverloop geen diskontinue opeenvolging is van ogenblikken. De bewuste passus nu geeft toe, dat men vervalt in moeilijkheden al even vervelend als die van ZENO, wanneer men vermijdt het teken (het punt) dat de tijd in *voor* en *na* verdelen moet, te betrekken op de gebeurtenis die *na* komt. Maar, zegt hij, zonder er verder de aandacht op te trekken of enige uitleg nodig te achten, „in feite *behoort dit* (teken) *altijd tot de volgende gewaarwording*" [40]). — In een finalistische beschouwing van de beweging was het ook niet nodig deze eigenschap te onderstrepen. Maar men zal toegeven dat het trekken van een *homogene* lijn, waar de orde tussen de punten volledig zou mogen omgekeerd worden, niet het meest geschikte voorbeeld is om op dit finalisme te wijzen. Ook dat de evolutie van de *Physica*, zoals ze in dit werk naar voren komt, met zijn bewijs voor de eeuwigheid van de tijd en de kontinuïteit van de hemelbeweging, dit finalisme uit het oog doet verliezen.

Deze vergelijking van de tijd met een lijn, en van het „nu" met het voorwerp, of erger nog met een punt, gaf inderdaad aanleiding tot het stellen van menig vals probleem. Zonder het finalisme van de verhouding „potentia-actus", verliezen de noties „begin" en „einde" volledig hun betekenis, en

---

39) *Phys.*, VIII, 8, 263 b 9-10.
40) *Phys.*, 263 b 14.

moet men de eenheid van hetgeen men substantie noemt, veronderstellen, zonder ze te kunnen verantwoorden. ARISTOTELES heeft zelf deze eenheid verondersteld in hetgeen hij met zijn tijdgenoten noemt de „eerste hemel", zodat deze door zijn onverganklijkheid een eeuwige, nooit onderbroken beweging uitvoert. Vandaar het onontwarbaar probleem over de eeuwigheid van de tijd, dat in de middeleeuwen zulke heftige diskussies heeft verwekt en zijn oplossing niet kon vinden omdat men de tijd juist bepaalde als de „maat van de hemelbeweging".

B. DE CONFESSIONES VAN AUGUSTINUS

Om het standpunt van St THOMAS in verband met deze kwestie juist te beoordelen, zijn we genoodzaakt zeer kort een hoofdstuk samen te vatten uit de *Confessiones*[41]). Zoals we zullen zien is THOMAS verplicht geweest stelling te kiezen tussen zijn leermeester ALBERTUS MAGNUS en ARISTOTELES. Waar ALBERTUS in tegenstelling met ARISTOTELES leert dat de tijdsstruktuur als zodanig ook buiten de ziel bestaat, had hij als adversarii niet alleen ARISTOTELES, maar ook AVERROES, bij wie hij anders vaak te rade gaat, en AUGUSTINUS. — Er is een tweede reden om AUGUSTINUS hier te citeren, nl. de tegenstelling met de huidige scholastieke auteurs, die deze heerlijke bladzijden al te zeer verwaarlozen, ofschoon de Kerkleraar in dit hoofdstuk volstrekt niet in strijd is met de Aristotelische leer, integendeel.

Hij wil begrijpen, wat het betekent, dat de Schepper in het *begin* hemel en aarde gemaakt heeft: „Audiam et intelligam, quomodo *in principio* fecisti coelum et terram"[42]). Hemel en aarde zijn door de Schepper gemaakt omdat ze veranderen en nieuwe vormen krijgen[43]). — Het Woord dat hemel en aarde maakte, is echter niet als een woord dat begint en uitscheidt, of als de lettergrepen die weerklinken en voorbijgaan: „sonuerunt syllabae atque transierunt, secunda post primam, tertia post secundam atque inde ex ordine, donec ultima post coeteras, silentiumque post ultimam"[44]). Het eeuwig Woord waardoor de schepping tot stand kwam, was geheel iets anders: „Atque (auris interior, de aandachtige geest) comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio Verbo tuo et dixit: aliud est longe, longe aliud est"[45]). Deze vergelijking bezorgt de geniale denker een eerste intuïtie waardoor geheel zijn synthese over de tijd zal worden gekenmerkt, nl. dat hij zijn eigen geest als het ware tussen deze twee werelden weet: het tijdelijke onder hem, en het eeuwige dat hem transcendeert: „Haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: Verbum autem Dei mei supra me manet in aeternum"[46]).

AUGUSTINUS ziet het probleem van de tijd onder twee vormen: er kan geen tijd bestaan vòòr de schepping van de dingen[47]) en de tijd is een

---

[41]) We bedoelen *Conf.*, L. XI. De opvatting van AUGUSTINUS over de tijd werd grondig bestudeerd in het merkwaardig boek van Jean GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933.

[42]) *Conf.*, L. XI, 5. [43]) *Conf.*, L. XI, 6. [44]) *Conf.*, L. XI, 8. [45]) *Ib.*, 8.

[46]) *Ib.* [47]) *Ib.*, 14v.

moeilijk te achterhalen eigenschap van de dingen[48]). Deze laatste vorm interesseert ons het meest, omdat de Aristotelische antinomie van het bestaan van de tijd hier volledig terugkomt: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est" [49]). Onder een meer aantrekkelijke vorm dan de uiteenzetting van ARISTOTELES, die we reeds kennen, vult AUGUSTINUS deze antinomie ook aan met de moeilijkheid dat het „nu", indien het altijd nu blijft, geen tijd is: „Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa sit, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse" [50]). Er moet dus enigszins sprake zijn van „niet-bestaan", opdat we van de tijd zouden kunnen spreken.

Nu volgt de grote moeilijkheid. De tijd is een grootheid, maar alleen van het verleden of de toekomst kunnen we zeggen dat ze aan deze eigenschap van grootheid beantwoorden: alleen van het verleden of van de toekomst zeggen we dat ze lang duren: „Et tamen dicimus longum tempus et breve tempus neque hoc nisi de praeterito et futuro dicimus.... Sed quo pacto longum est aut breve, quod non est? .... Domine meus, lux mea, nonne et hic veritas tua deridebit hominem?" [51]). — En dat deel van de tijd, dat we „tegenwoordig" noemen snelt zo vlug voorbij, dat het geen grootheid is: „quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.... Ubi est ergo tempus quod longum dicamus?" [52]). — „Praeterita vero quae iam non sunt, et futura quae nondum sunt quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est?" [53]). En toch evalueren we zowel een verleden tijd als een toekomstige. We moeten dus besluiten dat ze op de ene of de andere wijze wel reëel zijn: „*Sunt* ergo et futura et praeterita" [54]).

Maar hiermee is de kwestie niet opgelost: Indien verleden en toekomst toch bestaan, dan moeten we uitmaken waar ze bestaan: „Si enim sunt futura et praeterita, volo scire ubi sint" [55]). En het antwoord kan alleen worden gevonden in het „nu", hoewel dit zelf niet tot de tijd behoort: „Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia" [56]). Het verleden laat zijn stempel na in de blijvendheid van de ziel, en de toekomst is intentioneel aanwezig: „Pueritia quippe mea, quae jam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea" .... „Illud sane scio, nos plerumque praemeditari futuras actiones

---

48) *Ib.*, 17. 49) *Ib.* 50) *Ib.*, 17. 51) *Ib.*, 18. 52) *Ib.*, 20.
53) *Ib.*, 21. 54) *Ib.*, 22. 55) *Ib.*, 23. 56) *Ib.*, 23.

nostras eamque praemeditationem esse praesentem" [57]). Hieruit volgt noodzakelijk het besluit, dat zowel verleden als heden en toekomst aspecten zijn van de ziel: „Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio" [58]).

Het moet ons nu niet verwonderen, dat de introspectieve methode welke de Kerkleraar zo graag toepast, precies tot dezelfde resultaten leidt als de analyse van ARISTOTELES, die van hetzelfde vertrekpunt uitging en dezelfde weg volgde. Men zegt wel dat de tijd is de beweging van de hemel; AUGUSTINUS kan het niet geloven: de tijd is het meten van gelijk welke beweging, al was dit het draaien van het pottenbakkerswiel: „Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus?" [59]). Wanneer Josue de zon deed stilstaan, dan ging de tijd toch vooruit: „Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta est atque finita est" [60]). Het komt er alleen op aan een zekere uitbreiding te zien: „Video igitur quandam distentionem" [61]). Maar ik kan niet zeggen dat ik de tijd zelf meet, wanneer ik een uitbreiding (spatium, afstand) vergelijk met een andere; „nam eo modo loca metimur, non tempora" [62]). Ik moet dus de uitbreiding om haar zelf beschouwen, en dan zal ik wel verplicht zijn ze te zien vanuit de eenheid van de ziel: „Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei nescio, et mirum, si non ipsius animi" [63]).

Deze uitspraak is zeer beroemd, maar men heeft ze, vooral vanuit scholastiek standpunt te weinig uitgebuit; we vragen ons ook af in hoever ze verschilt van de redenering uit de *Physica*, waar gezegd wordt: Wanneer er in de ziel een beweging plaats heeft, van een moment naar een ander, en we evaluëren de grootheid van hun afstand, dan spreken we van tijd [64]). De tijd van AUGUSTINUS is de veelheid tegenover de eenheid van de zielebeweging, evenzeer als bij ARISTOTELES: „Distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et veteribus diebus colligar sequens unum ...." [65]).

Het was bekend dat AUGUSTINUS de tijd opvat als een „distentio animae", dus als een eigenschap van de ziel: verleden en toekomst zijn uitgestrekte grootheden, die alleen in onze gedachte bestaan. Maar men heeft er minder de aandacht op gevestigd, dat de leer van ARISTOTELES volledig overeen-

---

[57]) *Ib.* [58]) *Ib.*, 26. [59]) *Ib.*, 29. [60]) *Ib.*, 30. [61]) *Ib.* [62]) *Ib.*, 33.
[63]) *Ib.* [64]) *Phys.*, IV, 11 219 a 10-34. [65]) *Conf.*, L. XI, 39.

komt met deze beschouwingen van AUGUSTINUS; ook voor ARISTOTELES is de tijd een afstand, een *distentio*, die zonder de ziel niet bestaan zou. Dit is van belang om St THOMAS als Aristotelicus naar waarde te schatten; want zijn leermeester ALBERTUS DE GROTE stelt zich hier tegenover ARISTOTELES zowel als tegen AUGUSTINUS.

C. ALBERTUS MAGNUS

Wanneer we de kommentaar op de *Physica* van ALBERTUS DE GROTE vergelijken met die van St THOMAS, moeten we wel erkennen dat THOMAS hier en daar deze kommentaar gebruikt heeft: daarop wijst b.v. de parallelle ontwikkeling van de leer over de eeuwigheid, die, naar ALBERTUS zelf getuigt, oorspronkelijk moest samengesteld worden [66]).

We moeten dus met dit feit rekening houden bij de interpretatie van St THOMAS, maar, zoals we zeiden, eerder in negatieve richting; want voor de grond van de gedachte laat de leerling zich minder door zijn meester inspireren, dan men verwachten zou. Dit was een reden om hier ook, zo kort mogelijk, de houding van ALBERTUS te schetsen. De kommentaar van ALBERTUS wordt gekenmerkt door een voortdurende zorg om te bewijzen dat de tijd ook als struktuur (hij zal zeggen als „formeel getal") bestaat, onafhankelijk van de kennis. Hij vindt dat ARISTOTELES en AVERROES op dit gebied niet duidelijk genoeg in oppositie staan met enkele „magnae auctoritates", waarvan hij expliciet AUGUSTINUS en GALENUS vernoemt [67]).

Hij resumeert de leer van deze „auctoritates" als volgt: „Sunt etiam alii Philosophi qui videntes, quod tempus habet esse, et quod non est motus, neque sphaera prima, dicunt ipsum non habere esse nisi in anima.... Cum mobile sit in transitu spatii, accipit ipsum anima ante et post, et remanet in anima ante et post, licet in re non sit remanens, et comparat quam cito est mobile de anteriori spatio in posterius. Et haec comparatio quae sic mensurat motum mobilis vocatur tempus; cum tamen in re ipsa actu non sit nisi hic, et potentia in ulteriori parte spatii, et quod prius fuerit in anteriori quod pertransit, et sic.... comparando.... et distinguendo.... facit anima tempus" [68]). Zo leggen ze de eenheid uit, zegt ALBERTUS. Maar de opeenvolging van de beweging bevat ook een veelheid: „Dicunt tamen, quod anima comparat motum momento secundum successionem motus: et ideo tempus est per modum extensionis continuae: protenditur enim imaginatio vel alia vis animae in praeteritum ex praesenti vel in futurum: et hanc protensionem vocant isti temporis continuitatem" [69]).

Maar de redenen waarom ze het bestaan van de tijd als struktureel geheel verwerpen, zouden eveneens gelden voor de beweging, zegt ALBERTUS: „quia iisdem rationibus motus non esset, quem tamen videmus ad sensum esse" [70]). Hun theorie kan dus niet waar zijn. Men moet wel aannemen dat

---

66) ALBERTUS MAGNUS, *Physicorum*, L. IV, tr. 4.
67) *Physicorum*, Lib. IV, tract. 3, c. 3. 68) *Ib*. 69) *Ib*.
70) *O.c.*, Lib. IV, tr. 3, c. 7 vooraan.

de natuur van de tijd „duister" is [71]), omdat zijn bestaan „successief" is, maar daarom is het nog niet voldoende te antwoorden, met ARISTOTELES en AVERROES, dat de veelheid van het telbare in de beweging eerst tijd wordt, wanneer het door de ziel wordt geteld: „quia prius et posterius sunt in motu numerabilia quidem sine anima: sed non actu numerata sine anima: et ideo tempus in potentia est sine anima, actualem autem accipit perfectionem ab anima numerante. — Et haec videtur esse sententia Aristotelis et est expositio Averrois de hoc qualiter tempus se habeat ad animam et est imperfecta ut videtur mihi" [72]).

Om deze onvolmaaktheid van de Aristotelische leer aan te vullen vindt ALBERTUS een soort getal uit, dat een middenvorm is tussen de passieve, loutere veelheid (materia numerata) en de synthese die door onze rede tot stand komt (quo numeratur efficienter). Er moet in de dingen een principe zijn, dat wettigt ze samen te brengen in dit getal eerder dan in een ander: „Anima numquam numerat aliquid nisi sit in ipsa principium numeri *quod accipitur a rebus ipsis*" [73]). ALBERTUS noemt deze struktuur buiten de geest: „numerus formalis", het vormgevend getal, een formele eenheid die ook bestaat wanneer ze niet *actu* door ons gekend wordt: „Ad numerare tria exiguntur, scilicet *materia* numerata, et *numerus formalis*, et *anima* efficienter et formaliter *numerans*; ergo si non est anima adhuc numerus est secundum esse formale et secundum numerum numeratum; ergo, quo numeratur est duplex, scilicet quo numeratur efficienter, et quo numeratur formaliter" [74]). De tijd is zulk een *numerus formalis*.

We kunnen deze mening van ALBERTUS MAGNUS niet duidelijker samenvatten dan met de woorden van P. HOENEN: „De tijd bestaat onafhankelijk van de waarnemende geest, want de ‚nummering' die noodzakelijk en voldoende is, is geen uitgevoerde nummering, — deze zou weer het werk van de waarnemende geest vereisen — zij is slechts een opeenvolging van delen, die een mogelijke nummering meebrengt; voegen we er aan toe: wier nummering door feiten in de natuur zelf al wordt aangegeven; zo de dagelijkse beweging van de hemel, wier afzonderlijke totale wentelingen worden aangegeven door het passeren van eenzelfde ster door de meridiaan ener zelfde plaats. Dat een geest moet *letten* op deze opeenvolging als mogelijke nummering, gelijk we boven beschreven, om uit beweging het *begrip* van tijd te putten, is waarlijk geen bezwaar; dit *begrip* is natuurlijk afhankelijk van de geest en bestaat in de geest" [75]).

St THOMAS aarzelt niet vanaf het *Scriptum super Sententias* duidelijk partij te kiezen voor ARISTOTELES. En later zal hij zijn standpunt niet

---

71) O.c., Lib. IV, tr. 3, c. 7.
72) O.c., L. IV, tr. 3, c. 16 midden.
73) *Ib.*
74) *Ib.*
75) P. HOENEN S.J. *Philosophie der anorganische natuur,* Antwerpen-Nijmegen, 1940, blz. 284. Schr. onderl.

wijzigen; integendeel, de uiteenzettingen van latere leeftijd blijken nog duidelijker de stelling van ALBERTUS te verwerpen. Hij wist wel dat deze stelling van ALBERTUS niet louter uit de lucht gegrepen is: de menigvuldigheid kan inderdaad niet bestaan zonder een zekere struktuur; er moet dan een principe zijn — deze struktuur precies — dat ons wettigt de dingen eerder zo te tellen dan anders. Maar de geniale Aristotelicus staat meer dan zijn leermeester achterdochtig tegenover het vermogen van onze rede om dit principe van meet af aan te vatten zoals het is; alsof onze geest niets anders doen moest dan op de „orde" van de dingen te *letten*. Daarom beschouwt St THOMAS de tijd ongeveer als een *universale*, dat *gegrond* is in het werkelijke (quod fundatur in rebus) en naar het werkelijke gekonstrueerd, maar daarom nog niet een „inzicht" is in het werkelijke. Deze struktuur of synthese, (quae completur per operationem intellectus) [76]) is een *intentio* waardoor we de werkelijkheid benaderen, maar deze laatste blijft als te kennen doel ons verstand transcenderen [77]). Dit is ook waar voor de materiële struktuur van de wereld, hoewel in mindere mate dan voor het geestelijke; indien het niet waar was, zou meteen alle natuurwetenschap overbodig worden, of tenminste zou een vergissing in deze wetenschap onmogelijk zijn.

Op dit gebied van de tijdsleer is het verschil van THOMAS' houding tegenover die van ALBERTUS een mooie illustratie van de wet die men zo wat overal kan terugvinden in de ontwikkeling van de wijsgerige gedachte: zoals de „successieve duur" van SUAREZ en het hedendaags „continuum fluens", objectiveert dit „formeel getal" van ALBERTUS een voorstelling of een gedachteding, in platoniserende richting. St THOMAS zal dit vermijden.

D. THOMAS VAN AQUINO

De vraag naar het bestaan van de tijd wordt door de heilige THOMAS opgelost in een trouw Aristotelische zin. Het „fundamentum in re" van de „ratio temporis" — men vergeve ons deze Latijnse terminologie — is evenals bij de Wijsgeer, de passief genomen veelheid, die door ons verstand spontaan opgenomen wordt in een kontinue struktuur, of als getal geteld wordt, maar die daarom nog niet zelf deze struktuur bezit.

We hebben reeds opgemerkt dat dit standpunt zeer bewust is gekozen: de autoriteit van zijn leermeester stond hier tegenover die van de Wijsgeer. In de kommentaar op de *Physica* is het opvallend hoe St THOMAS de talrijke digressies, welke ALBERTUS maakte om het „bestaan buiten de ziel" van de tijd te bewijzen, zonder één woord achterwege laat. Anderzijds gebruikt St THOMAS in zijn tijdsleer ook zeer weinig het gezag van AUGUSTINUS, misschien uit eerbied voor ALBERTUS, daar deze laatste op dit punt zo uitdrukkelijk tegen AUGUSTINUS gekeerd is.

Het is evenwel duidelijk dat de leerling van ALBERTUS zijn eigen gedachte

---

[76]) Cf. I *Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, c.
[77]) Cf. I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c.

over de tijd reeds gevormd heeft vòòr (of met) de kommentaar op de *Sententiae*.

1. Het „fundamentum in re"

Vanaf de kommentaar op de *Sententiae* leert St THOMAS dat de tijdsnotie gevormd wordt uit de loutere veelheid (als *fundamentum in re*), en dat de tijd niet anders bestaat. We kunnen zijn opvatting over deze kwestie ondubbelzinnig terugvinden in het artikel dat zowat zijn gehele opvatting over de tijd en de eeuwigheid synthetiseert, en dat we boven reeds aangehaald hebben [78]).

Hij heeft uiteengezet dat aan iedere wijze van bestaan een eigen *mensura* beantwoordt: „Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum condicionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae". Dit wil zeggen dat de manier waarop wij het vergankelijk bestaan kennen, in zich een aanduiding moet bevatten, die ons toelaat de duur (mensura) van de eeuwig bestaande wezens voor te stellen. Maar om te weten wat de eeuwigheid is van God — dit is de vraag waarop het artikel wil antwoorden — moeten we van naderbij beschouwen welke de duur is van het vergankelijk wezen.

„Invenitur autem in actu qui motus est, zo gaat de uiteenzetting verder, successio prioris et posterioris". Dit is een veelheid: „Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri quae tempus est. Unde dicit Philosophus, IV *Physicorum*, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius". Daar echter de mensura, het meten, een werk is van het verstand, is het van belang te onderscheiden, wat in deze operatie te wijten is aan het verstand en wat voortkomt van het gemeten ding zelf. Daarom wijst St THOMAS dadelijk op de eigenaardige betekenis, waarin men de term „numerus" moet verstaan: „Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter". Dit passief genomen getal moet men onderscheiden van het getal zonder meer, zoals men het materieel gegeven zonder meer zou onderscheiden van de formele struktuur waarmee ons verstand het bekleedt: „Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi *materiale*, *fundatur* in motu, scilicet prius et posterius". De veelheid van de phasen in de beweging beschouwt St THOMAS dus konsekwent met zijn metaphysica als het materieel element van de tijd, het „gegeven". Wat van die veelheid een struktuur maakt, is het werk van de ziel: „Quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit Philosophus IV *Physicorum* quod si non esset anima, non esset tempus".

Hij besluit in verband met de tijd: „Sic igitur de ratione huius mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo, ... et quod illa sint succedentia". In een ander tekstverband zegt hij duide-

---

[78]) I *Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, c.

lijker wat men met successio, met opeenvolging kan bedoelen: het is een veelheid (prius en posterius) waarin de blijvendheid van het verstand een eenheid rekonstrueert, d.i. waarvan het verstand een synthese maakt [79]. Men vergelijke nu deze synthese met de eenheid van het aevum of die van de eeuwigheid: „In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri (synthese van veelheid) sed per modum unitatis. Sicut igitur prius et posterius temporis, prout *intelliguntur* numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intellegitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis" [80].

Zodat we uit dit alles met de kommentaar op de *Sententiae* kunnen besluiten, dat van de tijd alleen de materiële (d.i. passief genomen) veelheid „bestaat" onafhankelijk van de kennis, en als gegeven voor de kennis. Ten hoogste zou men hier kunnen opmerken, dat de term „completur" nog enigszins naar een compromis zoekt tussen de houding van de leermeester ALBERTUS en die van ARISTOTELES. In een ander tekstverband immers drukt St THOMAS deze gedachte nog voorzichtiger uit: „Temporis ratio *aliquomodo* completur ex actione animae numerantis" [81].

Dezelfde houding komt nu even duidelijk voor in de kommentaar op de *Physica*, bij de tekst die juist deze vraag behandelt; er is alleen dit verschil — waardoor St THOMAS zich nog verder distantieert van ALBERTUS — dat de beschouwingen hier een zuiverder philosophisch standpunt innemen, zodat we de tijd zien tegenover de beweging en niet tegenover de onveranderlijkheid van het eeuwige. Hierdoor wordt de vraag naar het bestaan van de tijd meteen de vraag naar het bestaan van de beweging zelf, wat ongetwijfeld een vooruitgang is in de probleemstelling, zelfs in vergelijking met ARISTOTELES; en wat ook rechtstreeks ingaat tegen het voornaamste argument van ALBERTUS.

Een eerste grof antwoord, zegt de kommentaar op de *Physica*, is de loutere negatie van dit bestaan: „Aut oportet dicere quod tempus non sit, si non est anima. (Maar om juist te zijn, moet dit antwoord gepreciseerd worden.) Aut oportet hoc dicere verius, quod tempus est utcumque ens sine anima: utputa si contingit motum esse sine anima: sicut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus: quia prius et posterius in motu sunt, et haec scilicet prius et posterius motus in quantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus" [82]. Met „utcumque ens" vertaalt St THOMAS, het „ὅ ποτε ὄν" van ARISTOTELES, dat letterlijk betekent: „het substraat van de tijd". Wanneer we de kennis van de beweging wegdenken, blijft nog een wezen over, gelijk hetwelk, waarin het onvolmaakte van zijn stoffelijkheid, en zijn streven naar verdere volmaaktheid, de nodige principia geven die aanleiding zijn tot de

---

79) Cf. *Quodl.* 9, q. 4, a. 4.
80) I *Sent.*, loc. cit.
81) II *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 5, ad 2.
82) *In Phys.*, IV, lect. 23, n. 5.

beweging. Eén van die principia is de veelheid ; in de beweging zien wij deze veelheid als „prius et posterius".

Bij de verdere uitleg van deze houding maakt St THOMAS, in verband met de Aristotelische tekst, nog een onderscheid tussen de onmogelijkheid van het bestaan van de ziel, en haar feitelijk niet bestaan. Daar dit onderscheid weinig verandert aan de gedachte, slaan we het hier over.

Het besluit is echter interessanter dan dat van ARISTOTELES. Men moet zeggen van de beweging, — St THOMAS bedoelt blijkbaar de motus localis, de verplaatsing — evenzeer als van de tijd dat ze als zodanig niet bestaan : „Si ergo motus haberat esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici, quod sicut anima non existente est numerus lapidis, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus". De vraag is dan hoe de beweging bestaat „in rebus", in de werkelijkheid, en het antwoord is hetzelfde als hetgeen we lazen in ARISTOTELES' analyse van de tijd. De beweging bestaat niet als een kontinu verdeelbaar geheel, zoals we ze denken in onze voorstelling ; van die beweging bestaat iets, dat niet een deel is, maar een eigenschap die aktief verdeelt : „quod est motus divisio". Dit is een duidelijke allusie op het „nu" van ARISTOTELES : „Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio" [83]). Beschouwt men de beweging als een verdeelbaar geheel (hetgeen het geval is voor de verplaatsing), dan bestaat dit geheel alleen in de kennis zoals de ratio temporis : „accipitur per considerationem animae". „Sed totalitas motus *accipitur per considerationem* animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile".

In vergelijking met de kommentaar op de *Sententiae* zouden we de evolutie van de gedachte als volgt kunnen kenschetsen — indien deze evolutie niet een loutere wijziging is van terminologie — : hetgeen in die kommentaar *af* moest zijn („completur") was het *getal* en kon men ook lezen als *diskontinu* getal ; dit is nu geworden het *kontinu geheel* van „prius en posterius". Maar de oude positie wordt daarom niet verlaten ; dit blijkt uit het vervolg van de tekst : „Ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae *numerantis* prius et posterius in motu, ut supra dictum est". De vroegere leerling van ALBERTUS durft nu ook met meer overtuiging voor zijn mening uit te komen: „Et ideo *signanter* dicit Philosophus quod tempus non existente anima est utcumque ens, idest imperfecte ; sicut et si dicatur quod motum contingit esse sine anima imperfecte. (Zoals de beweging, bestaat de tijd dus onvolkomen in om het eender welk wezen dat zich beweegt.) Et per hoc solvuntur rationes supra positae ad ostendendum quod tempus non sit, quia componitur ex partibus non existentibus. Patet enim ex praedictis quod non habet esse perfectum extra animam *sicut nec motus*".

Dit alles geldt evenzeer voor de hemelbeweging, die als maatstaf dient bij het evalueren van alle snelheden, en die daarom het *tempus stricte dictum*

[83]) *Ib.* Vg. hiermee *S. Th.,* I, q. 7, a. 3, ad 4 : „Motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive ; unde habent potentiam permixtam actui".

genoemd wordt; een van de boven geciteerde teksten trouwens — „Temporis ratio aliquomodo completur ex actione animae numerantis" [84]) — betrof juist dit „tempus stricte dictum". Van dit *tempus stricte dictum* „bestaat" de hemelbol, met de onvolmaaktheid en dus de veelheid van zijn stoffelijkheid.

Deze gedachte van de veelheid opgevat als „fundament" voor de vorming van de tijdsnotie, werpt ook een bijzonder licht op de betekenis van „numerus numeratus", het getal passief genomen. Ze verklaart zowel het kontinu karakter van de tijd als maat, als de benaming „numerus", die veeleer aan een diskontinu geheel doet denken. Dit ligt impliciet besloten in de interpretatie van de Aristotelische tekst over de tijd als „numerus numeratus": „Est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur: *vel etiam* ipsa quae sunt prius et posterius numerata: et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam: sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta" [85]). De mogelijke transitie van de ene formule naar de andere (we hebben ze onderlijnd) wijst er op dat de struktuur, waarin we de veelheid van phasen denken (numerus, of: ipsa quae sunt numerata), tenslotte van bijkomstig belang is. We mogen hieruit besluiten dat St THOMAS in dit tekstverband zowel als in de kommentaar op de *Sententiae* de loutere veelheid beschouwt als fundamentum of als quasi-materia, waaruit we onze notie van tijd en ook van beweging opbouwen.

Het is dan normaal dat we eerst deze veelheid denken als een vaag, niet nader bepaald continuum; dat we daarna in dit continuum een orde invoeren, nl. die van onze beleving volgens de gerichtheid naar een doel; en dat we tenslotte met behulp van deze orde de nodige elementen hebben om de tijd te beschouwen als een meetbare grootheid: er is immers veelheid aanwezig, nl. die van de extensio; en ook eenheid, nl. die van onze geest.

Laten we dan ook bij St THOMAS onderzoeken, of hij het element orde behandelt, dat aldus nodig blijkt voor de konstruktie van de tijdelijke grootheid.

2. Hoe de ziel de tijdsorde konstitueert

We moeten natuurlijk niet verwachten dat we bij St THOMAS de beeldenrijke beschrijving terug zullen vinden die „le temps vécu" van BERGSON kenmerkt. De middeleeuwse theoloog heeft ook niet de toeleg gehad, op dit punt de onvolmaaktheden die we bij ARISTOTELES gevonden hebben aan te vullen. Toch weten we dat hij vanwege zijn theologie genoodzaakt was, de onverganklijkheid van de ziel te vergelijken met die van de zuivere geesten; en dat hij zelfs een kennis vooruitziet van Gods eeuwigheid in de Godsaanschouwing. Dit alles biedt enkele interessante elementen die de gedachte van ARISTOTELES verbeteren als antwoord op de vraag hoe de menselijke

84) II *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 5, ad 2.
85) *In Phys.*, IV, lect. 17, n. 11.

ziel het verleden stelt tegenover de toekomst. Onze geest kent de tijdelijke veelheid van het materiële; maar hij kent deze veelheid slechts „per modum unius" [86]) omdat hij in deze veelheid zijn eigen eenheid invoert; m.a.w. hij kent de veranderlijkheid van het successieve door tegenstelling met zijn eigen onvergankelijkheid.

We kunnen echter niet beweren dat de middeleeuwse Doctor deze elementen tot een geheel heeft uitgebouwd; tenminste niet voor zover we zijn werk kennen.

a. De beleving van de tijd in het „nu"

De kommentaar op de *Physica* voegt hier weinig nieuws bij de uiteenzetting van ARISTOTELES. Hier en daar zijn de uitdrukkingen wat klaarder.

We kunnen de loutere veelheid niet kennen tenzij in tegenstelling met het éne: daarom staan we voor de eigenaardige moeilijkheid dat we de tijd moeten kennen door iets wat zelf geen deel is van de tijd, door het ogenblik. Dit „ogenblik" bezit naar Aristotelisch model zowel de eenheid van een substantie, als de veelheid van het successieve: „Dicit ergo primo, quod cum tempus sit numerus motus, sicut partes motus sunt semper aliae et aliae, ita et partes temporis: sed illud quod simul existit de toto tempore, est idem, scilicet ipsum nunc. Quod quidem secundum id quod est, idem est: sed ratione est alterum, secundum quod est prius et posterius: et sic nunc mensurat tempus non secundum quod est idem subjecto, sed secundum quod ratione est alterum et alterum, et prius et posterius" [87]).

Om mee te delen, wat met deze veelheid in de voorstelling — of precieser in de *rede*, de ratio, die het onvolmaakt aspect is van het intellekt — bedoeld wordt, neemt St THOMAS ook zijn toevlucht tot de geometrische konstruktie van een lijn: „Imaginemur igitur secundum geometras, quod punctus motus faciat lineam; similiter oportebit aliquid idem esse in tempore, sicut est aliquid in motu" [88]). Dit bewijst niet dat St THOMAS de verplaatsing en de tijd als objektieve werkelijkheden aanziet; zeker niet dat hij geen onderscheid maakt tussen de eigenschappen van de verplaatsing en die van de tijd. In vergelijking met de verplaatsing is de tijd immers „mensura", dat waardoor we de snelheid van de verplaatsing evalueren. Waarschijnlijk heeft men bij het lezen van deze tekst, en soortgelijke uiteenzettingen over het „nunc" die tamelijk veelvuldig voorkomen [89]), dit laatste te veel over het hoofd gezien, zodat men ook het „nunc" als een eigenschap van de louter materiële wereld is gaan lezen, d.w.z. als een absoluut iets, een moment van de Newtoniaanse absolute tijd.

St THOMAS bevestigt zelf de noodzakelijkheid van deze aanmerking, juist in een artikel waar hij handelt over het ogenblik in verband met de beweging

---

[86]) Cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 4, c en ad 1; of ook IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3am, ad 2.
[87]) *In Phys.*, IV, lect. 18, n. 2.
[88]) *Ib.*, n. 4.
[89]) *S. Th.*, I, q. 53, a. 3, c; en parall.: I *Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3, c; om alleen plaatsen te noemen waar de vraag ex professo behandeld wordt.

van de engelen. De tijd waarin we de beweging van de engelen moeten denken is niet de tijd die de hemelbeweging meet, daar de engelen niet afhankelijk zijn van deze eerste beweging. Het zal een *andere* tijd zijn: „alio tempore, cuius temporis naturam ex natura motus accipere oportet" [90]). De verhouding van de tijd tegenover de beweging (hier zoals in alle dergelijke konteksten, de verplaatsing), kunnen we opvatten als *vorm* tegenover de beweging, die dan zelf dienst doet als materie: „In tempore est aliquid quasi formale, quod se tenet ex parte quantitatis discretae, scilicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subiecto et primo mensurato, scilicet motu coeli" [91]).

In de kommentaar op de *Physica* wordt echter duidelijker uiteengezet hoe deze „mensura" uit de beleving van de veelheid opgebouwd wordt. Wanneer we ons een lijn voorstellen of een lijn konstrueren, om de kontinuïteit van het tijdsverloop te realiseren, doen we dit alleen om de veelheid ervan te *kennen*. En juist wanneer we deze veelheid vergelijken met de eenheid van het blijvende, bekomen we hetgeen de tijd doet verschillen van de beweging: „Si autem punctum suo motu faciat lineam, ipsum punctum quod fertur, est quo *cognoscimus* motum et prius et posterius in ipso. Non enim motus *percipitur* nisi ex hoc, quod mobile aliter et aliter se habet: et secundum id, quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, *iudicamus* prius in motu: secundum autem id, quod pertinet ad sequentem dispositionem mobilis *iudicamus* posterius in motu. (We zouden deze veelheid niet kennen zonder vergelijking met een eenheid:) Hoc ergo quod movetur, quo motum cognoscimus, et discernimus prius et posterius in ipso, sive sit punctum, sive sit lapis, sive quodcumque aliud: ex ea parte, qua est quoddam ens, quodcumque sit, est idem, scilicet subiecto" [92]).

Nog eens, deze vergelijking mag niet doen denken, dat St Thomas het „nu" localiseert in het bewogen ding, de steen of een dergelijke materiële substantie; hij preciseert duidelijk, dat het een eigenschap is van de kennis: „Sed sicut tempus *sequitur* ad motum, ita ipsum nunc *sequitur* ad id quod fertur [93]). Et hoc probat (Aristoteles): quia per mobile *cognoscimus* prius et posterius in motu. Cum invenimus mobile in aliqua parte magnitudinis per quam movetur, *iudicamus* quod motus qui fuit per unam partem magnitudinis prius praeteriit, et per aliam partem magnitudinis post sequetur". Door deze

---

[90]) I *Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3, c.

[91]) *Ib.* Men leze „continuitas" als „eenheid, *in zover verdeelbaar*". Aristoteles bedoelt ook deze betekenis wanneer hij het heeft over de tijd; zie b.v. *Phys.*, VI, 2, 232 b 24: „Ik noem kontinu, dat wat verdeelbaar is in delen die altijd verdeelbaar blijven".

[92]) *In Phys.*, IV, lect. 18, n. 4. Men kan ook hier van „Hineininterpretierung" spreken, wanneer we deze passages aldus onderlijnen; toch zal men moeten bekennen, dat deze interpretatie niet door andere teksten tegengesproken wordt, en dat het geheel op deze wijze veel leesbaarder wordt, evenals bij Aristoteles.

[93]) *Ib.* We zouden kunnen vertalen: „Zoals de tijd de *kennis is*, die aan de beweging beantwoordt, zo is het ‚nu' de *kennis* die aan het voorwerp beantwoordt". Cf. de geheel parallelle uitdrukking: „Tempus est *mensura* ipsius motus, et nunc temporis est *mensura* ipsius mobilis quod fertur" (I *Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, c).

eenheid dus wordt niet alleen de kennis mogelijk van de veelheid in de beweging; ze geschiedt onder vorm van bewuste beweging, d.w.z. van tegenstelling tussen verleden en toekomst.

Dezelfde eenheid maakt ook de distinktie mogelijk tussen deze vele delen: „Et similiter in numeratione motus quae fit per tempus, id quod *distinguit* prius et posterius temporis, est ipsum nunc, quod est terminus praeteriti, et principium futuri". Er bestaat dus een duidelijke overeenkomst tussen de substantie die beweegt, en de eenheid van de ziel, die door het ogenblik de veelheid van de beweging kent: „Sic igitur se habet nunc ad tempus, sicut mobile ad motum: ergo secundum commutatam proportionem, sicut tempus ad motum, ita et nunc ad mobile" [94]). Tot zover de kommentaar op de *Physica*. We kunnen opmerken dat een belangrijk element hier veel scherper belicht wordt dan bij ARISTOTELES, nl. dat een tegenstelling tussen verleden en toekomst alleen verklaarbaar is door de eenheid van het verstand; dit gebruikt zijn blijvendheid, zijn eigen „permanentia" om het verleden van de toekomst te onderscheiden.

Een tekst uit de *Quodlibeta* bevestigt treffend deze interpretatie: de successio wordt alleen verklaard door de speciale manier (modus) waarop wij de veelheid van het tijdsverloop kennen: „In omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cuiuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontingentes (elkaar niet rakend) ut patet in I *Phys*.... Unde oportet quod omne mobile *intelligatur* esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; *et sic sequitur successio*" [95]). De opeenvolging wordt dus alleen verklaard door een tegenstelling met de permanente substantie.

b. Het permanent bewustzijn van de overgang

Hoe beleven we deze permanentie? St THOMAS heeft deze vraag onderzocht. We dienen echter om dit te bewijzen, enkele teksten te lezen, die slechts indirekt in verband staan met de vraag naar de tijd. Herhaaldelijk heeft THOMAS gezegd dat de ziel boven de successie van de tijd staat nl. in haar intellektuele vermogens: „Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum" [96]). Dit wil zeggen dat haar esse „gemeten" wordt door de onvergankelijkheid van het *aevum*: „Anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo" [97]).

---

[94]) *Ib.*

[95]) *Quodl.* 9, q. 4, a. 4. Het loont de moeite de uitdrukking van deze tekst te vergelijken met de geheel parallelle behandeling van dezelfde vraag in de kommentaar op de *Sententiae*: „Cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul, quia omnis mutatio est in incontingens, ut dicitur in I *Phys.*, oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul; et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio" (I *Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3, c).

[96]) *S. Th.*, I, q. 85, a. 4, ad 1; IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 2am, ad 3.

[97]) *De pot.*, q. 3, a. 10, ad 8.

Het blijvend karakter van deze substantie legt uit waarom de ziel haar eigen aktiviteit kan kennen, d.w.z. het bij zichzelf tegenwoordig zijn: „Anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius .... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae est menti praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur" [98]).

We forceren niet de gedachte van dit beroemd artikel, naar we menen, wanneer we hierin een reflexieve beschrijving lezen van de gelijktijdigheid. Deze tegenwoordigheid is nodig om de opeenvolging te verklaren; in de teksten die ex professo de tijd behandelen, noemt de middeleeuwse Aristotelicus deze tegenwoordigheid het *ogenblik*: „tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis quod fertur" [99]). D.w.z. dat we door de tijd evalueren in welke mate iets verandert; terwijl we door het substantieel, d.i. het blijvend karakter van onze ziel, weten in hoever iets substantie is: „Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tamen secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris" [100]).

In het artikel dat we hier citeren, wordt immers de volgende vraag gesteld: Wanneer het „nu" een zekere onveranderlijkheid moet bezitten om de notie van de tijd te verklaren, dan is de onveranderlijkheid van het eeuwig „nu" niets anders dan die eeuwigheid zelf: „Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas". Het antwoord is natuurlijk affirmatief. De actus van een substantie is haar bestaan zelf: „Sicut motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est". Dit principe zal op zijn manier aantonen, dat het „nu", d.i. de identiteit van de ziel onmisbaar om de opeenvolging van de tijd uit te leggen, toch niet de tijd zelf is: „Actus autem ille qui mensuratur tempore (de beweging), differt ab eo cuius est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter: scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis".

Wanneer we ons nu herinneren, dat het bestaan van de ziel als geestelijk wezen „gemeten" wordt door het „aevum", dan zien we duidelijker wat met dit „nunc" bedoeld wordt: in het zuiver geestelijk wezen, verschilt de essentie wel realiter van het bestaan; maar in zijn substantie kan men geen

---

98) *De ver.*, q. 10, a. 8, c (midden). Uit *De ver.*, q. 8, a. 14, c (midden) weten we dat „habitus" betekent: „medius inter potentiam et operationem".

99) I *Sent.*, d. 19, q. 2 a. 2, c.

100) *Ib.*

verandering meer aannemen: „Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re quidem sed non secundum rationem successionis, qui utrumque sine successione est".

Uit dit alles kunnen we besluiten dat de ziel, beschouwd als geestelijke substantie onveranderlijk is, ofschoon ze om haar gebondenheid aan het lichamelijke, aan de zintuigen, de veranderlijkheid ondergaat van de tijd. Vandaar de forma a priori, hoe Kantiaans deze term ook klinke, die haar zintuigelijke kennis tekent: „Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum ....; et ideo quia ratio nostra connaturale habet secundum statum vitae accipere cum tempore, propter hoc quod eius cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia" [101]). Maar vanwege haar onvergankelijk (aeviternum) karakter heeft ze andere operationes, die alleen accidenteel tijdgebonden zijn: „Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adiuncta .... Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva, nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum" [102]).

De aktiviteiten van de ziel die ook in dit leven slechts accidenteel de veranderlijkheid van de tijd ondergaan, zijn de kennis en het willen, gevolgd door de vreugde der „delectatio": „Delectatio immediate consequitur operationes animae, quae sunt apprehendere et velle: hae autem operationes non sunt in tempore, nisi per accidens" [103]). De boventijdelijkheid nu, het blijvend karakter van deze aktiviteiten, laat toe verleden en toekomst van elkaar te onderscheiden, niet alleen als een loutere veelheid, zoals ARISTOTELES dit deed, maar volgens de orde die door deze blijvendheid gekonstitueerd wordt. Door haar eigen eenheid maakt de ziel bewust de overgang mee van de veelheid in haar zintuigen; zij noemt toekomst, de volmaaktheid (de actus) waarnaar de beweging streeft: „Aliquid dicitur esse in tempore dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens: .... illa per se in tempore sunt, in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei, (d.w.z. de actus zonder dewelke de beweging geen zin heeft), quod in futurum exspectatur, et hoc modo motus est in tempore .... Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur, ad cuius speciei complementum nihil requiritur quod in futurum exspectetur, sicut esse hominem, quod in uno instanti completur: sed est coniunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est: delectatio autem ad complementum suae speciei et rationis nihil in futurum exspectat" [104]). Als synthese van twee boventijdelijke

---

[101]) I *Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, c.
[102]) IV *Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, ad 3am, c.
[103]) IV *Sent.*, d. 49, q. 3, a. 1, ad 3am, ad 1; parallel: *S. Th.*, I II, q. 31, a. 2, c; dezelfde opvatting in *De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12.
[104]) IV *Sent.*, loc. cit., corpus articuli.

werkingen geeft deze delectatio het standpunt van waaruit we de aktuele bevrediging onderscheiden van de blijdschap (gaudium), die slechts steunt op het intentioneel (als toekomstig) gekende [105]).

Zoals men ziet is deze philosophie eerder gericht naar de toekomst en volgt ze daarin getrouw het dynamisme van ARISTOTELES. Ofschoon St THOMAS ook een enkele keer het verleden stelt tegenover het heden door eigenschappen van onze kennis: hij onderscheidt nl. twee soorten kennis, waarvan de éne gebonden is aan het verleden, de kennis van de wetenschap, het „nosse", en de andere een boventijdelijk inzicht aanduidt, het „intelligere": „Nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cuiuslibet potentiae sit tenere suum habitum et obiectum; hoc tamen non est earum, nisi in quantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori" [106]).

St THOMAS heeft dus duidelijker dan ARISTOTELES het verband gezocht tussen de notie beweging, en het onderscheid verleden-toekomst (of prius en posterius). Het „nu" dat het verleden stelt tegenover de toekomst beantwoordt concreet aan deze notie; het bevat een levende en dynamisch gerichte oppositie van eenheid en veelheid, van actus en potentia; het zet de veelheid van de zintuigelijke gegevens om in de eenheid van de vorm. Vandaar dat de geest door zijn eenheid een houvast heeft van waaruit hij de veelheid als zodanig kan beoordelen, d.i. bewust beleven. Hierdoor komt deze veelheid aan de tegenpool te staan van de vrijheid; de menselijke handeling, en bijgevolg de specifiek menselijke vrijheid, is een mengsel van tijdelijk verloop en boventijdelijk beheersen: „Est enim quidam motus qui est actus imperfecti, quia est exitus de potentia in actum. Et talis oportet quod sit successivus, quia semper exspectat aliquid in futurum, ad perfectionem suae speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu" [107]). — Maar men kan niet weten dat iets veranderd is, zonder een tegenstelling met een blijvende horizont. Dit laatste is ons gegeven in de volmaakte handeling, of precieser, in de handeling van hetgeen volmaaktheid bezit; deze volmaaktheid is de blijvendheid, die als horizont dient voor het beoordelen van de verandering: „Alius motus est actus perfecti qui magis operatio dicitur qui non exspectat aliquid in futurum ad complementum suae speciei, sicut sentire. Et talis motus non est successivus, sed subitus. Et si contingat dici suod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur etiam quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse .... Et talis motus est motus liberi arbitrii" [108]).

---

[105]) IV *Sent.*, d. 49, q. 3, a. 1, ad 4am, c.
[106]) I *Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 5.
[107]) IV *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3am, ad 1.
[108]) *Ib.*

E. BESLUIT

AUGUSTINUS gaf ons een gemakkelijk uitgangspunt om overzichtelijk te rekonstrueren, hoe hijzelf, THOMAS VAN AQUINO en ARISTOTELES de verhouding van de tijd zien tegenover de ziel. — De louter ruimtelijke afmeting is de (veelheid van een) afstand vergeleken met een andere afstand. De tijdelijke afmeting daarentegen is de (veelheid van een) afstand vergeleken met een realiteit die geen afstand bezit, omdat haar eenheid geen afstand toelaat; deze realiteit is de eenheid van het geestelijke, die we reflexief kennen.

St. THOMAS heeft minder klaar gezien, dat de uniform verdeelbare veelheid van de hemelbeweging slechts een bruikbare *benadering* is van de ideale homogene verdeelbaarheid; daarom maakt hij van deze beweging de énige, en wel door de natuur gegeven maatstaf, die als tegenstelling moet dienen van de zielseenheid. Maar het is duidelijk, geloven we, dat hij evenmin als AUGUSTINUS deze beweging opvat als een op zich zelf „durend" verloop. En evenzeer als bij AUGUSTINUS is voor hem de tegenpool van deze homogene verdeelbaarheid, de ziel die in haar handeling zulk een eenheid bezit dat ze zich „vrij" weet.

We kunnen niet nalaten, als besluit een alinea te citeren, uit *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin* van J. GUITTON, waar dit verband tussen de vrijheid en het tijdsverloop treffend onderstreept wordt:

„Le lien est bien étroit en effet entre l'expérience morale et le sens du temps. Quand elle se répartit dans une assez longue durée, l'expérience morale, qui n'est pas autre chose que l'expérience de l'homme sur l'homme, est sans doute le contact le plus sûr que nous puissions avoir avec la réalité. Voilà pourquoi, pour reprendre le mot d'un contemporain (Souriau), les moralistes ont toujours été plus près de la conscience qu'ils voulaient réformer que les psychologues qui la voulaient observer. Mais parmi toutes les formes qu'elle peut revêtir aucune n'est plus riche que l'expérience de conversion, aucune ne peut nous instruire davantage sur la réalité du temps. Toute conversion implique un renversement d'attitude, une opposition entre ce qui était et ce qui va être, ‚la dualité radicale du vieil homme et de l'homme nouveau, une séparation entre l'avant et l'après, c'est-à-dire le temps lui-même dans son essence et à sa racine' ". (Cette pénétrante remarque, zo voegt J. GUITTON in noot hieraan toe, nous est fournie par M. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la pensée occidentale*, I, p. 350) [109]).

Leuven M. DE TOLLENAERE

ZUSAMMENFASSUNG

Im Gegensatz zu einer innerhalb der scholastischen Philosophie weit verbreiteten Auffassung glauben wir, dass sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin der Zeit Eigenschaften beilegen, die wesentlich mit denen des

[109]) J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité ....*, blz. 283.

Universale übereinkommen. Die Zeit ist ein „ens rationis, fundatum in re". Wie dieses „ens rationis" im erkennenden Subjekt gebildet wird, untersucht Aristoteles in einem kurzen Abschnitt seiner Physik, wo er über das „Jetzt" handelt (*Phys.*, IV, 11, 219 b 9-220 a 26). Das „Jetzt" lässt sich mit einer substantia prima vergleichen (so ein Griffel, der beim Ziehen einer Linie im Grunde nichts anderes als eine Reihe aufeinanderfolgender Punkte entstehen lässt). Also ist das „Jetzt" fundamentum in re, das eine wirkliche Vielheit in seiner Einheit umfasst. Aus dieser Vielheit formt das erkennende Subjekt eine fortlaufende Struktur oder eine Zahl (die Verbindung von *vor* und *nach*). Und das ist die Zeit. Insofern nun das „Jetzt" als konkrete Substanz existiert, existiert auch die Zeit. Als abstraktes Gebilde jedoch wird sie aufgeteilt aber auch zusammengehalten durch das konkrete (und bewusste) „Jetzt".

Diese Lehre zeigt eine starke Aehnlichkeit mit dem berühmten Ausspruch von Augustinus, dass die Zeit eine „distentio animae" sei. Albert der Grosse dagegen verwirft sie ausdrücklich, und versucht zu beweisen, dass die Zeit auch als fortdauerndes Gebilde ausserhalb des erkennenden Subjektes bestehe.

Unabhängig von seinem Lehrmeister Albert sagt Thomas mit Aristoteles, dass die Zeit als Gebilde oder Zahl nicht bestehe, wenn nicht die menschliche Seele dieses Gebilde als *ratio* formt. Die Vielheit von *vor* und *nach* ist nach Thomas der Stoff, woraus in der Seele die Zeit gebildet wird. Im Gegensatz dazu steht das Aevum und die Ewigkeit, die als rationes aus der Identität des einen Dinges geformt werden. So stellt Thomas diese drei Arten der Dauer einander gegenüber als *Masseinheiten* (mensurae), d.h. als rationes cognoscendi existentiam.

Auf diese Weise lässt sich wohl erklären, wie der schwierige Begriff „successio" (Aufeinanderfolge) eine Vielheit umfasst, weniger deutlich jedoch, wie das Element Einheit in ihr die Ordnung begründet. Bei Thomas finden wir hierüber einige Hinweise, in denen er das unvergänglich Bleibende der Seelenkräfte (Wille und Verstand), der Vielheit des Zeitlichen gegenüberstellt. Kraft dieses Bleibenden stehen wir *über* der Vielheit des Zeitlichen und bestimmen so die *Ordnung* als Einheit in der Vielheit.

DE CAUSALITEIT VAN HET SMEEKGEBED

Volgens de H. THOMAS is het smeekgebed een akt, die specificerend is voor het redelijk schepsel. „Neque divinis Personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturae" [1]). En uit de Openbaring en de praktijk van ons christelijk leven kennen wij de noodzakelijkheid en de kracht van dit gebed [2]). Over de wijze echter, waarop het smeekgebed zijn effekten bereikt, bestaat, naar het ons voorkomt, nog weinig helderheid onder de theologen. Men ziet de werkzaamheid van dit gebed meestal als die van een z.g. „causa moralis". Ons smeken tot God, zo zegt men gewoonlijk, bewerkt niet iets in God, beweegt God niet in eigenlijke zin — dit is uitgesloten, daar God volkomen onafhankelijk is van het schepsel en in zichzelf onveranderlijk — maar toch geeft God ons vele gaven om wille van de gebeden, die tot Hem gericht worden. God heeft een orde in zijn schepping gewild en in zijn eeuwig raadsbesluit bepaalde gunsten verbonden met de door Hem voorziene gebeden der heiligen. De band tussen de gebedsakt en de erdoor verworven gunst loopt dus alleen over God. Ons gebed is alleen via Gods eeuwige kennis en liefde verbonden met het effekt, dat God — ons verhorend — ons schenkt. Deze mening bevat meerdere elementen, die zonder enige twijfel juist zijn. God heeft inderdaad een orde in zijn schepping gewild en het is ook volkomen waar, dat deze orde in haar geheel en in al haar onderdelen afhankelijk is van Gods scheppende oorzakelijkheid. Eveneens is het boven alle twijfel verheven, dat elke geschapen oorzaak met haar effekt verbonden is in Gods eeuwige kennis en liefde. Maar: hier zouden wij niet bij willen blijven stilstaan. Juist die door God gewilde *orde* eist o.i., dat er ook een inwendige band tussen de schepselen bestaat. De geschapen oorzaak moet — juist krachtens Gods oppercausaliteit — ook een inwendige, geschapen betrekking hebben met haar geschapen effekt. Volgens de geest van S. THOMAS althans is de orde in

---

[1]) II II q. 83 a. 10.

[2]) Vgl. het werk van J. L. JANSEN C.SS.R., *Het smeekgebed in het verlossingswerk*, Brugge, 1927. Pater JANSEN bewees de noodzakelijkheid en de waarde van het smeekgebed vooral met teksten uit de H. Schrift. Enkele uitspraken van het kerkelijk Leergezag over dit gebed bezitten wij in de veroordelingen van bepaalde stellingen van WICLEFF en MOLINOS en in de indicering van het boek van O. KARRER, *Gebet, Vorsehung, Wunder; ein Gespräch*, Luzern, 1941. Tegenover WICLEFF werd de waarde van de applicatie van het gebed voor bepaalde personen vastgesteld (Dz. 599) en tegenover MOLINOS werd in het algemeen de waarde van het smeekgebed gevindiceerd (Dz. 1234). Het werk van KARRER werd op de Index geplaatst (A. A. S. 34 [1942] 100). Volgens F. CAVALLERA tendeerde dit boek erheen, dat „la prière de demande, ayant pour objet des grâces d'ordre temporel, devrait non pas être mise à sa vraie place, mais être absente de toute vie vraiment chrétienne" (Rev. d'Ascét. et de Myst. 22[1946] 196).

Een recent artikel, dat de leer over het smeekgebed kort weergeeft, is dat van E. VAN LOOCK, *De efficacia orationis impetratoriae*, in: Collect. Mechlin. 36 (1951) 432-436.

de schepping niet te verklaren louter uit wilsbesluiten in God, die nu eenmaal bepaalde realiteiten in een zekere opeenvolging na of naast elkaar zou hebben willen realizeren, maar bestaat er een echte inwendige verbinding tussen de schepselen onderling. Een verbinding zowel in het zijn als in het handelen der schepselen. De schepselen oefenen op elkaar een ware oorzakelijkheid uit en participeren juist daarin Gods allesomvattende scheppende causaliteit. In de meeste theologische kwesties worden de thomistische theologen het langzamerhand eens, dat de loutere „causalitas moralis" niet voldoet, als men een dieper inzicht in verschillende geloofsgeheimen wil verwerven. Men denke aan de theorieën over de objectieve verlossing of aan die over de werkzaamheid der sacramenten. Overal constateert men tegenwoordig een streven een ware ontologische — of, zoals men met een minder gelukkig woord zegt, physische — oorzakelijkheid aan te nemen. Alleen het smeekgebed schijnt nog een onveroverd bolwerk te zijn der aanhangers van de morele oorzakelijkheid. Voor het smeekgebed zien velen niet, hoe men zonder morele causaliteit klaar komt. Toch lijkt het niet waarschijnlijk, dat, als de algemene leer van S. THOMAS juist is en wij de geschapen effekten ook direct met haar geschapen oorzaken moeten verbonden zien, het smeekgebed hierop een uitzondering zou maken. Men krijgt ook bij S. THOMAS niet de indruk, dat hij de causaliteit van het smeekgebed als van geheel andere aard ziet als de overige vormen van geschapen oorzakelijkheid. Men vergelijke b.v. de wijze waarop hij èn het smeekgebed èn andere menselijke daden onder Gods Providentie subsumeert:

> Divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur; et sic causae secundae providentiae non repugnant, sed magis providentiae exsequuntur effectum.... Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quae omnia patet esse absurda [3]).

De H. THOMAS ontkent met deze woorden natuurlijk niet het grote verschil tussen de geestelijke aktiviteit van het gebed en de door hem genoemde stoffelijke daden, maar hij kent wel aan beide vormen van menselijke aktiviteit een causaliteit toe, die op geheel analoge wijze afhankelijk is van Gods oorzakelijkheid. Zijn woorden wijzen er o.i. ook op, dat beide vormen van menselijke aktiviteit op analoge wijze hun effekt bewerken, d.w.z. de ene op stoffelijk, de andere op geestelijk niveau, maar zo, dat beiden onmiddellijk verbonden zijn met hun effekt.

Als wij ons nu echter de logisch onmiddellijk volgende vraag stellen: hòe die werkdadige kracht van het gebed dan precies te begrijpen is, laten de meeste theologen ons in de steek. Op deze vraag wordt weinig antwoord gegeven. En ook de H. THOMAS heeft, hoewel zijn tractaat over het gebed in de II II zeer waardevolle opmerkingen bevat, dit punt niet verder uitgewerkt. Er is in dezen dus nog iets te doen!

---

3) 3 c. G. 96; cf. I q. 23 a. 8; II II q. 83 a. 2.

Wij zouden nu in thomistische geest doordenkend hier enige grotere helderheid in willen brengen [4]).

Alvorens ons bovennatuurlijk smeekgebed als zodanig te bespreken trachten wij het natuurlijk fundament ervan scherper te belichten. En dit natuurlijk aspekt van ons smeekgebed op zich genomen zullen wij voor onze geest verhelderen door een wijsgerige beschouwing, waarin wij ons smeken tegenover een mens vergelijken met ons smeken tegenover God. Overeenkomst en verschil in de werkzaamheid dezer twee smekingen zal ons daardoor duidelijk worden en zo ook de eigen causeringswijze van het tot God gerichte smeekgebed.

Nemen wij als voorbeeld van tot een mens gerichte smeking de daad van een arme, die een aalmoes vraagt aan een rijke. En nemen wij verder aan — om de parallel met het tot God gerichte smeekgebed gemakkelijker te kunnen trekken —, dat de rijke bewogen door de bede van de arme zijn aalmoes werkelijk geeft. Wat geschiedt er in dit geval? De arme bedelt, smeekt en de rijke wordt door hem aangeklampt en schenkt zijn gave. Wij constateren een wisselwerking tussen beide personen. De arme doet iets, oefent een zekere aktiviteit uit ten opzichte van de rijke en deze reageert op die aktiviteit en beantwoordt ze door zijn daad. Deze wisselwerking en deze eenheid van beider aktiviteit veronderstelt een eenheid van beider finaliteit. Deze eenheid in finaliteit is althans zeker aanwezig als beiden een zedelijk goede daad stellen. Het afsmeken van een aalmoes is dan volgens de finaliteit van de arme en het geven is dan volgens de finaliteit van de rijke. De rijke vervult door te geven en de arme volgens diens finaliteit te helpen zijn eigen finaliteit; en de arme, die volgens zijn eigen finaliteit moet vragen, helpt daardoor de rijke in diens finale streving. Beide finaliteiten bezitten derhalve een eenheidsmoment. De ene persoon komt nader tot zijn einddoel juist doordat de ander nader tot het zijne komt. Elk van beide personen beleeft zichzelf als relatief tot de ander. En daarbij vervolmaken zij elkaar wederkerig. Niet alleen de rijke is het, die de arme verder brengt, ook het omgekeerde is het geval. De arme verrijkt ook degene, wiens aalmoes hij vraagt, door hem gelegenheid te geven tot groeien in liefde.

Wat de arme doet is: zijn eigen nood laten zien aan de rijke, zijn eigen behoeften tonen als behoeften, die de rijke kan en behoort te vervullen. De arme maakt het aan de rijke duidelijk, dat het volgens diens finaliteit is een aalmoes te geven. De arme smeekt, d.w.z. hij geeft zich in zijn armoede over aan de rijke, hij legt a.h.w. zijn finaliteit in de richting der finaliteit van de rijke, in het verlengde ervan; en hij doet dit, opdat de rijke zijn lege armoede zou vullen met gaven. De arme oefent dus een ware causaliteit uit. Door zijn overgave aan de rijke bewerkt hij iets in deze persoon. Hij brengt de

---

[4]) Wij geven in de volgende bladzijden een metaphysische en methaphysisch-theologische beschouwing. Op meer psychologisch niveau werd het smeekgebed behandeld door A. GATHY, *Notes sur la prière*, in: N.R.Th. 70 (1948) 503-511.

rijke in een concrete situatie, waarin deze om zijn eigen finaliteit na te streven, hem zal behoren te begiftigen. De arme bewerkt ook iets in zichzelf, nl. zijn actueel beleefde eenheidsverhouding met de rijke. En hierdoor beweegt hij de rijke zijn finaliteit na te streven volgens het eenheidsaspekt, dat deze finaliteit heeft met de doelstreving van de arme. De arme beweegt de rijke ertoe zijn finaliteit na te streven *in* de arme.

Op deze wijze werkt de smeking, die tot een mens wordt gericht, „sicut inducens et quodammodo disponens" [5]), zoals THOMAS zegt.

Nu de smeking tegenover God. Hier is elke mens de arme en God de oneindig rijke. De mens is zo arm, dat hij niets bezit, niets doet en niets is dan wat hij van God ontvangen heeft. En God is zo rijk, dat Hij niets kan krijgen, dat zijn inwendige rijkdom niet vermeerderd kan worden. Er kan hier dus ook geen sprake zijn van een inwendig vervolmaakt worden van de Rijke tengevolge van het smeken van de arme. Deze Rijke komt niet nader tot zijn doel door het vragen van de arme. God heeft geen ander doel dan zijn eigen Wezen, dat Hij op de allervolmaakste wijze bezit. God *heeft* eigenlijk geen doel, maar *is* zelf het eeuwig volmaakt aanwezige doel van zijn aktiviteit. Ook als God iets buiten zichzelf realizeert, is het doel dier goddelijke daad geen ander dan het eigen goddelijk Wezen. God is zichzelf, bezit, kent en bemint zijn eigen zijnsvolheid en de inwendig goddelijke levensdaad stellend (door een „actus formaliter immanens", zoals de thomistische formule luidt) veroorzaakt Hij het schepsel. Zijn doel bij deze daad is de eigen goddelijke perfectie in zover deze nu enigszins gerepraesenteerd en analoog uitgebeeld wordt door het schepsel. God schept „non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur" [6]).

Het schepsel van zijn kant is geheel afhankelijk van en betrokken op zijn Schepper volgens een relatie, waardoor de mens „secundum id quod est, Dei est" [7]). Omdat de mens deze wezensbetrokkenheid heeft op God, is ook zijn doel geheel afhankelijk van Gods eigen doel. Omdat de mens een zijnsperfectie bezit analoog aan die van God, is ook zijn doel analoog aan dat van God. Zijn doel is een geschapen analogon van Gods eigen doel. Het doel van de mens is derhalve de goddelijke volmaaktheid te repraesenteren; zijn doel is Gods perfectie op de wijze van zijn geschapen natuur enigszins na te beelden en te weerspiegelen. Omdat hij een wordend wezen is, ligt dit doel niet in eeuwige volmaaktheid met zijn wezen geïdentificeerd, doch streeft hij er naar het door zijn daden meer en meer te verwezenlijken. Hij streeft er dus naar Gods volmaaktheid zo goed mogelijk te repraesenteren en daardoor zelf zijn hoogste perfectie te bereiken.

Als nu de mens tot God bidt en om Gods verheerlijking of om zijn eigen eindgeluk smeekt, is er dus — evenals in het boven geanalyseerde voorbeeld van de arme en de rijke — een eenheid der beide finaliteiten, een eenheid tussen het doel van Gods handelen en het doel, dat de mens nastreeft. Deze

---

5) II II q. 83 a. 1.
6) Concil. Vatic. sess. III Cap. I, Dz. 1783.
7) I q. 60 a. 5.

eenheid is er hier evenwel niet een van reciproke beïnvloeding, doch een van participatie. En dit heeft tot gevolg, dat wij niet alle elementen, die wij in de causaliteit van de om een aalmoes bedelende arme vonden, zullen aantreffen in de causaliteit van het tot God gerichte smeekgebed, of liever: wij zullen de werkingswijze van de tot een mens gerichte smeking slechts op analoge wijze in het tot God gerichte smeekgebed terugvinden.

De mens, die Gods gaven afsmeekt, laat zijn eigen noden niet zien aan God, omdat God die noden niet reeds zou kennen. Hij maakt het God niet duidelijk, dat het volgens Gods eigen finaliteit is, zijn behoeften te lenigen. Hij bewerkt in God geen zedelijke plicht tot geven. Hij bewerkt helemaal niets in God. Wat hij wel doet, is: zich in zijn armoede overgeven aan God, zich in het besef van zijn noden overgeven aan de rijke en scheppende God, zijn streving door die overgave onderschikken onder Gods wil over hem. En door deze bewust beleefde subordinatie stelt hij zich op de meest zuivere wijze in op het doel, dat God voor hem bestemd heeft, op het doel, waar zijn eigen natuur — krachtens Gods scheppende werkzaamheid — in haar diepste kern op gericht is. De biddende mens oefent dus geen causaliteit uit op God, doch op zichzelf. Hij beleeft zijn eigen finaliteit als in analogie-eenheid verbonden met die van God. En door dit te doen schakelt hij zijn eigen aktiviteit bewust in onder Gods providentie, opdat God zijn wil realizere *in* hem. „Cum orando petimus aliqua, quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur 1 Tim. II, 4, quod vult omnes homines salvos fieri" [8]).

En God handelt niet als de rijke mens, die, bewogen door de smeking van de arme, op diens bede reageert en ze door zijn daad beantwoordt. In God is geen passiviteit tegenover de mens en God wacht ook niet onze daad af om pas daarna de zijne te stellen. Integendeel, de goddelijke daad conditionneert die van ons. Hij geeft het ons onze daad te stellen. Hij schenkt ons de akt van het smeekgebed zelf. Hij schenkt het ons, ons door dat gebed aktief te verenigen met zijn goddelijke wil over ons en ons daardoor in de dispositie te stellen ons eigen einddoel krachtdadiger na te streven. Als wij in ons gebed smeken om verheerlijking van Gods naam of om onze eigen heiliging, dan verhoort Hij ons reeds in die gebedsakt zelf: In die gebedsakt verkrijgen wij reeds een groter vereniging met Hem, een groter verheerlijking van Hem in ons. En daarmede vervolmaken wij onszelf en stellen wij ons in staat onze eigen finaliteit beter te beleven. Wij ontvangen door en in het gebed licht en kracht, versterking van onze vermogens van verstand en wil en daarmede een dispositie om de na het gebed volgende daden beter te stellen.

Dit alles lijkt ons vervat te liggen in enkele teksten van S. THOMAS:

> Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis, et necessitas exprimatur: secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur: sed haec in oratione quae ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus

---

8) II II q. 83 a. 5 ad 2.

necesssitates nostras, aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor: unde et Psalm. 37, 10 dicit ei: „Domine ante te omne desiderium meum"; et in Evangelio dicitur Matth. 6, 32: „Scit Pater vester quia his omnibus indigetis". Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat: quia, ut dicitur Num. 23, 19: „Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur"; nec poenitudine flectitur, ut dicitur 1 Reg. 15. Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter se ipsum qui orat; ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur.

Ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem; unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem et consequitur finem et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria nostra convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat [9]).

In het voorafgaande hebben wij onze aandacht gericht op het gebed, waarin wij God smeken, dat Hij Zich in ons moge verheerlijken en ons tot ons laatste einddoel geleiden. Er zijn evenwel nog enkele bijzondere aspekten in ons smeekgebed, die wij nu nog kort moeten bespreken.

I. Wij kunnen in ons gebed God vragen ons een bepaald tijdelijk goed te schenken. Wij kunnen dit doen, omdat onze algemene bede om Gods verheerlijking steeds impliciet een gebed is ook om al de tijdelijke en stoffelijke realiteiten, die tot Gods verheerlijking bijdragen. Zo ook bevat het gebed, waarin wij om onze eindvolmaaktheid vragen, noodzakelijk beden om al de middelen, die tot het bereiken van die eindtoestand dienstig zijn. Wij kunnen dit in het gebed expliciteren en bidden om bepaalde tijdelijke, stoffelijke zaken, waarvan wij zien dat ze tot ons heil zouden bijdragen. Zulke beden blijven echter — willen zij echt gebed zijn — minstens impliciet gesubsumeerd onder het primaire object van ons smeekgebed: de verheerlijking Gods en ons eindgeluk. Omdat wij de wijze, waarop God zich in zijn schepping wil verheerlijken, niet volmaakt doorschouwen, drukken wij die subsumptie uit door de conditionele formule van ons gebed: wij vragen om dit of dat „als het tot Gods verheerlijking strekt", „als het ons zalig is". Een dergelijk gebed is wegens de erin geïmpliceerde subsumptie altijd vruchtbaar, strekt steeds tot ons heil, hoewel wij wegens dezelfde geïmpliceerde subsumptie niet steeds het tijdelijk goed verkrijgen, waar wij om baden.

II. Wij stellen ons door het smeekgebed niet enkel met God in verbinding, maar ook met heel de schepping. Wij bidden God om vele zaken, die ook van geschapen oorzaken afhankelijk zijn. Wij bidden om mooi weer, om genezing van een ziekte, om goede uitslag bij een examen enz. In zulke gebeden vragen wij God, dat Hij ons door andere schepselen bepaalde gaven moge doen toekomen. Dit is zeer natuurlijk. Wij zijn immers deel van het scheppingsgeheel, wezenlijk verbonden met anderen en *als zodanig* betrok-

---

9) *Comp. Theol.* Pars secunda, c. 2; 3 c. *G.* 95, 2°.

ken op God. Onze streving naar ons einddoel is een deel van de streving van heel de mensheid en in wijdere zin van heel de schepping naar haar eindvolmaaktheid. En God, die ons als deel van de hele schepping realizeert, doet dit, omdat Hij zijn heerlijkheid wil manifesteren in ons als in een deel der gehele geschapen realiteit. Hij wil Zichzelf dus in ons verheerlijken ook via de overige schepselen. Zij staan allen in dienst van God tot ons heil. „Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum" [10]). Door het smeekgebed, waardoor wij, ons in onze armoede overgevend aan God, onze doelstreving op de hoogst mogelijke wijze verenigen met Gods wil over ons, stellen wij ons dus ook op de meest juiste wijze in tegenover alle overige schepselen. Dit nu houdt twee aspekten in:

1e. Wij openen ons voor de andere schepselen om van hen te ontvangen wat zij ons namens God te geven hebben. Wij beleven ons deel-zijn als afhankelijkheid van andere delen, als passiviteit tegenover hen.

2e. Wij beleven ons deel-zijn als een uitoefenen van (aktieve) causaliteit ten opzichte van andere delen. Wij bewegen andere schepselen in onze dienst. Zoals de arme bedelaar de rijke heer beweegt, zo verkrijgen wij door onze in het gebed verworven hogere vereniging met God een geestelijke kracht, waardoor wij op andere schepselen inwerkend hen sterker in onze dienst stellen. Het duidelijkst is dit te zien in onze verhouding tot andere redelijke vrije schepselen. Een ander mens zal meer geneigd zijn ons te helpen naarmate hij in ons meer geestelijk hoogstaande personen ziet. De H. THOMAS strekt het echter ook uit tot onze verhouding tot de stoffelijke natuur:

> Cum omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari: est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari; nam extra caelestia corpora et supra ea est Deus, qui potest caelestium corporum impedire effectum, qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti [11]).

De mens oefent dus door zijn gebed geen causaliteit uit op God, maar wel op andere schepselen [12]).

---

[10]) *Rom.* 8, 28.

[11]) 3 c. G. 96.

[12]) De mening, dat de geestelijke kracht van de mens een bepaald effekt in de stoffelijke natuur kan bewerken, veronderstelt, dat men de natuurwetten niet ziet als gefundeerd in de realiteit van de stoffelijke kosmos buiten elke relatie tot de mens om. De stoffelijke natuur heeft haar eigen zijnsgraad (of, om dieren, planten en levenloze voorwerpen te distingueren: haar eigen zijnsgraden) en op die zijnsgraad bestaan er wetmatigheden, welke aan het wezen van die zijnsgraad eigen eijn. Maar tevens is heel die zijnsgraad *innerlijk* gesubordineerd onder de mens, de koning der stoffelijke schepping. De menselijke ziel informeert weliswaar alleen haar lichaam, maar heeft via dit lichaam toch ook een reële — zij het meer verwijderde — invloed op heel de natuur. Omdat de ziel „forma corporis" is, drukt

III. Wij kunnen behalve voor onszelf ook voor anderen bidden. En ook dit gebed is krachtdadig, bewerkt steeds een effekt. Door ons smeekgebed voor iemand anders verenigen wij onze eigen doelstreving — en in ons de finaliteiten van alle schepselen — met Gods wil over die andere persoon. Wij stellen ons zelf — en in ons heel de schepping — in dienst van God tot heil van die ander. Als wij voor iemand bidden, geldt, dat „Deus adiuvatur per nos, in quantum exsequimur suam ordinationem, secundum illud: 'Dei enim adiutores sumus' [13]). Neque hoc est propter defectum divinae virtutis: sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet" [14]). Onze akten, die, omdat wij wezenlijk verbonden zijn met alle overige schepselen, altijd al een eenheidsmoment bezitten met alle overige schepselen, richten wij daardoor op de sterkste wijze op die andere persoon. Onze geestelijke gebedsakt oefent daardoor een reële kracht uit ten opzichte van die persoon, een kracht, die hem omhoog wil tillen naar God, hem daardoor verrijken en hem in staat stellen zijn einddoel beter na te streven. Natuurlijk blijft die andere persoon vrij en kan hij aan de kracht van ons gebed weerstaan. Dit neemt echter niet weg, dat ons gebed voor hem altijd verhoord wordt, altijd een effekt in hem bewerkt.

Alles wat wij tot nu toe schreven was nog slechts een philosophie van het smeekgebed. Wij fundeerden ons op een voor de philosooph toegankelijke beschouwing van de mens in zijn verhouding tot God en baseerden hierop de mogelijkheid en de werkzaamheid van het smeekgebed. Wel citeerden wij reeds enkele plaatsen uit de H. Schrift en haalden wij een tekst van het Vaticanum aan, maar wij putten daar toch geen licht uit, dat niet door de natuurlijke rede zelf reeds ontstoken kon worden. Wij werkten deze philosophische beschouwing enigszins uit, omdat o.i. de moeilijkheid, waarom velen aan ons christelijk smeekgebed geen ontologische causaliteit toe willen kennen, meer van wijsgerige dan van strikt theologische aard is. Het is niet het bovennatuurlijk karakter van ons smeekgebed, dat de gedachte aan een „causalitas moralis" doet opkomen, maar het loutere feit, dat wij van God iets vragen en dit door ons gebed kunnen verkrijgen, zonder dat wij enige causaliteit op God hebben uitgeoefend. Het probleem der causaliteit van het smeekgebed kan daarom reeds wijsgerig gesteld.... en

---

elke verandering in de ziel zich ook enigszins — zij het niet steeds phaenomenaal waarneembaar — uit in het lichaam en via het lichaam in de stoffelijke kosmos, waar dit lichaam *innerlijk* mee verbonden is, naar zijn innerlijk wezen deel van uitmaakt. Daarom zal ook de ziel, die zich door het gebed meer verenigt met God, op hogere wijze gaan delen in Gods heerschappij over de natuur. De praktijken der Egyptenaren, waar THOMAS over spreekt, ontsprongen dus wel aan een zeker metaphysisch inzicht, al zal dit inzicht ook vaak geperverteerd zijn tot bijgeloof en al zullen de beoefende praktijken ook eveneens vaak verworden zijn tot magie. Deze afdwalingen ontstaan, zo gauw het gebed niet meer berust op een zuiver Godsbegrip en men meent de godheid door zijn z.g. religieuze praktijken tot iets te kunnen dwingen.

[13]) 1 *Cor.* 3, 9.

[14]) I q. 23 a. 8 ad 2.

ook opgelost worden, naar wij menen te hebben aangetoond.

Door de bovennatuurlijke verheffing wordt echter dit smeekgebed in waarde en kracht verheven volgens de maat zelf der bovennatuurlijke genade. Door de bovennatuurlijke verheffing wordt het inwendig leven Gods, het leven van Vader, Zoon en H. Geest, ons medegedeeld. Krachtens de bovennatuurlijke Openbaring weten wij, dat de H. Drieëenheid als zodanig Zich in ons wil openbaren en verheerlijken. Het is de Vader, die door zijn Zoon en in de H. Geest ons het goddelijk kindschap schenkt. Het christelijk smeekgebed is in diepste kern dan ook altijd een bidden tot de Allerh. Drieëenheid, een gebed tot de goddelijke Personen volgens hun onderlinge perichorese in zijn en handelen tegenover ons.

Door een korte beschouwing van enkele schriftuurlijke gegevens over het bovennatuurlijk smeekgebed willen wij dit opstel besluiten. De hoogste vorm van bovennatuurlijk smeekgebed vinden wij in Christus' H. Mensheid. De positieve gegevens hierover werden in een mooi artikel behandeld door pater DE LA POTTERIE, naar wiens studie wij hier verwijzen [15]). Jezus' gebed, zo leren ons de evangelisten, was bepaald door de vereniging van zijn H. Mensheid met de Allerh. Drieëenheid. Het was het gebed, dat de eeuwige Zoon Gods in zijn menselijke natuur tot de Vader richtte; en dit gebed geschiedde „in de kracht van de Geest" [16]). Jezus' smeken „was gericht op de verheerlijking van de Vader, de volbrenging van zijn wil, de uitbreiding van zijn Rijk" [17]). „Het eigenlijke voorwerp van Jezus' gebed was de wil en de verheerlijking van de Vader" [18]). En Jezus' smeking hierom ging „tot de volledigste overgave" [19]). Door deze gebedsovergave verenigde Jezus' H. Mensheid zich met de goddelijke wil, zoals die is in de Vader, die zijn Zoon in de uit het zondige mensengeslacht aangenomen menselijke natuur wilde verheerlijken om zo zijn Vaderliefde het sterkst te manifesteren. „Vader verheerlijk Uw Zoon, opdat Uw Zoon U verheerlijke" [20]). Door het gebed verenigde Jezus' H. Mensheid zich met de goddelijke wil, zoals die is in de Zoon, die zijn menselijke natuur wilde verheerlijken door zijn Zoonschap erin tot uitdrukking te brengen en zo de Vader te openbaren. Door het gebed verenigde Jezus' H. Mensheid zich met de goddelijke wil, zoals die is in de H. Geest, om getrokken en geleid door deze Persoon, die de term is der liefde van Vader en Zoon, haar eigen verheerlijking te verdienen. Door deze gebedsovergave kwam Jezus niet tot een louter passieve houding. Neen, die volbrenging van Vaders wil „was voor Jezus geen ondergane noodzakelijkheid, geen passief aanvaarde opdracht. Zij had bij Hem een sterk actief karakter, zij gaf Hem een zeer ondernemende houding" [21]). Door het gebed verkreeg Jezus telkens een vervolmaking van zijn menselijke

---

[15]) I. DE LA POTTERIE S.J., *Het gebedsleven van Jezus*, in: Bijdr. Ned. Jez. 8 (1947) 1-34; verg. ook het reeds vermelde werk van J. L. JANSEN C.SS.R.

[16]) DE LA POTTERIE, *art. cit.*, blz. 8-14.

[17]) *art. cit.*, blz. 21.

[18]) *art. cit.*, blz. 27.

[19]) *art.. cit.*, blz. 30.

[20]) *Jo.* 17, 1.

[21]) *art. cit.*, blz. 29.

natuur, die meer aangepast werd aan de goddelijke Persoon en gesterkt om Vaders wil te vervullen [22]). Soms verkreeg Hij zelfs een duidelijke anticipatie van de verrijzenis, als bij de theophanie na de doop en op de berg Thabor [23]). Hij bad ook voor anderen, voor zijn leerlingen en zelfs voor zijn vijanden [24]). Hij bad voor Hij het wonder wrochtte van de opwekking van Lazarus [25]).

Al de aspekten, die wij in onze philosophische beschouwing bespraken, vinden wij dus op hoger wijze gerealizeerd in Christus' gebed. Ook zìjn gebed was „quaedam explicitatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat" [26]); ook voor Christus' gebed geldt, dat men de akt van smeekgebed stelt, „prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum" [27]). En ook zìjn gebed werd verhoord wegens de onderwerping van zijn menselijke wil aan de goddelijke. „Secundum .... voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle; et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis eius oratio fuit exaudita" [28]). Alleen bad Christus niet als *naast* anderen staand deel van Gods bovennatuurlijk verheven schepping, maar als de top. Hij krijgt geen genade door andere mensen, doch geeft ze aan hen. Als Hij bad voor anderen, beleefde Hij op de meest expressieve wijze zijn eenheid met de wil van de Vader,die Hem als Hoofd van het door Hem geheiligde menselijke geslacht wil. Hij stelde zichzelf dan door een nieuwe uitdrukkelijke akt in op het uitoefenen van zijn Caput-zijn. En omdat zijn H. Mensheid tijdens het aardse leven nog niet volledig alle uitwerkselen der hypostatische vereniging bezat, bewerkte Christus door zijn gebedsakt ook een verdere vervolmaking van zijn menselijke natuur en daarmede ook een vervolmaking van de band van zijn menselijke natuur met die van de andere personen, voor wie Hij bad. En door zijn actueel Caput-willen-zijn, stortte Hij dan ook telkens zijn genade in de zielen dier mensen, met wie Hij zo naar de menselijke natuur verbonden was.

Ons bovennatuurlijk smeekgebed is dat van een christen, een lidmaat van de „Christus totus". Het berust op onze opname in het trinitaire leven en is de aardse voortzetting van Jezus' eigen gebed. Het heeft zijn oervorm in het „Onze Vader", het gebed, dat Christus ons geleerd heeft. Daarin bidden wij om de verheerlijking van God in ons en in heel de schepping en wij vragen er tevens om al hetgeen ons daartoe dienstig is [29]). Wij leggen in geloof en liefdevolle overgave onze noden bloot aan God, wat weer niet betekent, dat God deze niet reeds zou kennen, maar wel, dat wij ons verenigen met God en ons instellen op het bovennatuurlijk doel, dat God voor

---

22) *Luc.* 22, 42 v.
23) *Luc.* 3, 21; 9, 29.
24) *Luc.* 22, 32; *Jo.* 17, 9 vv.; *Luc.* 23, 34.
25) *Jo.* 11, 41 vv.
26) III q. 21 a. 1.
27) III q. 21 a. 2.
28) III q. 21 a. 4.
29) cf. II II q. 83 a. 9.

ons bestemt. Ons christelijk smeekgebed wordt dan ook *altijd* verhoord [30]. Wij worden niet slechts na het gebed verhoord, doch reeds *erin*. Men zou zelfs kunnen zeggen, dat wij al verhoord worden, voordat wij beginnen te bidden. Het is immers God zelf, die, omdat Hij ons tot ons bovennatuurlijk einddoel wil leiden, ons opwekt tot het gebed, waarin wij tot dat einddoel naderen:

> Efficaciam autem impetrandi habet (oratio) ex gratia Dei, quem oramus; qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit in libro De verbis Domini: „Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet"; et Chrysostomus dicit: „numquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat" [31].

Door dit smeekgebed zetten wij dat van Jezus tijdens zijn aardse leven voort. Ook ons gebed richt zich tot God als onze Vader en ook ons gebed geschiedt in kracht van de H. Geest [32]. De Geest van de Zoon is het, die ons kinderlijk gebed opwekt en voortdurend ondersteunt. Ja, PAULUS zegt zelfs volgens een zekere communicatio idiomatum, dat de H. Geest zelf voor ons bidt met onuitsprekelijke verzuchtingen [33]. De H. Geest bidt in de ledematen van Christus, die door Hem bewogen tot God verzuchten. De inhoud van dit gebed van de H. Geest in ons is volkomen duidelijk voor Hem, die het diepste verlangen van ons bovennatuurlijk bewogen zieleleven kent. God alleen doorschouwt dit verlangen geheel en Hij alleen weet langs welke wegen dit verlangen zijn vervulling zoekt te bereiken. „We weten niet eens, wat we behoren te vragen; maar de Geest zelf smeekt voor ons met onuitsprekelijke verzuchtingen. En Hij, die de harten doorgrondt, Hij weet, waar de Geest naar verzucht, en hoe deze voor de heiligen smeekt naar Gods wil" [34]. Wij kunnen ons vergissen in de interpretatie van onze eigen verlangens en van God iets vragen, dat niet tot zijn glorie en niet tot ons heil strekt. Onze beden om bepaalde gaven blijven evenwel altijd gesubsumeerd onder het primair object van ons smeekgebed: de verheerlijking van de Allerh. Drieëenheid in ons en daarom worden onze „vergissingen" in een goed gebed altijd gecorrigeerd door de H. Geest, die in ons bidt om de verheerlijking van de Vader door de Zoon [35]. Bewogen door de H. Geest,

---

[30]) *Mc.* 11, 24; *Luc.* 11, 9; *Mt.* 7, 7; *Jo.* 15, 16; 16, 23 v.

[31]) II II q. 83 a. 15.

[32]) *Gal.* 4, 6.

[33]) *Rom.* 8, 26. Met de term „communicatio idiomatum" bedoelen wij natuurlijk niet, dat wij *hypostatisch* met de H. Geest verenigd zouden zijn, maar alleen de zeer innige band aan te geven, die wij als leden van Christus' mystiek Lichaam met de Geest van Christus bezitten. Mutatis mutandis moet men echter zeggen, dat, zoals het Woord niet in zijn goddelijke natuur vermoeid werd, leed en stierf, doch enkel in zijn hypostatisch aangenomen mensheid, zo ook de H. Geest niet in zijn goddelijke natuur bidt — Hij is immers consubstantieel met Vader en Zoon —, doch enkel in de geschapen naturen van Christus en de leden van diens mystiek Lichaam, daar Hij deze geschapen naturen leidt naar hun eindverheerlijking. Verg. III q. 21 a. 4; q. 26 a. 1 ad 3; *in ep. ad Rom.* c. VIII, 1. 5; W. GROSSOUW, *Het gebed van de christen*, in: Kultuurleven 6 (1951) 430 v.

[34]) *Rom.* 8, 26 v.

[35]) Deze verheerlijking van de Vader door de Zoon sluit, omdat zij in de H. Geest geschiedt, natuurlijk ook de verheerlijking van de derde Persoon in.

Tegen onze mening over de absoluut-onfeilbare werking van elk gebed zou men de woorden van S. THOMAS kunnen inbrengen: „Aliquando iusti oratio meretur sed non

verenigen wij ons in ons gebed met Hem en eveneens met de Vader en met de Zoon en wij verkrijgen door ons gebed telkens een groter vereniging met de goddelijke Personen. Wij verkrijgen een sterker bovennatuurlijke vervolmaking van onze vermogens van verstand en wil, wij verkrijgen licht en kracht en daarmede een dispositie om de volgende daden beter te stellen. Wij schakelen door ons smeekgebed onszelf telkens opnieuw actueel in in de bovennatuurlijke schepselgemeenschap van Jezus' mystiek Lichaam en disponeren ons zo om van andere leden alles te krijgen wat tot de volle uitgroei van ons lidmaatschap dienstig is. Wij oefenen door ons smeekgebed ook een zekere kracht uit op andere schepselen, op de heiligen op aarde, die wij tot onze dienst bewegen en zelfs nog enigszins op de heiligen in de hemel, in zoverre wij, onszelf en de hele nog niet zegevierende Kerk heiligend, bijdragen tot de voltoooiing van het Rijk Gods, waar ook zij naar verzuchten. Hier zouden verschillende vragen gesteld kunnen worden, maar in verband met het onderwerp van dit artikel, dat enkel de causaliteitswijze van het smeekgebed in het licht wil stellen, gaan wij hier niet nader op in. Slechts enkele punten moeten wij nog even bespreken. Ons christelijk smeekgebed heeft volgens Christus' woord over het bergenverzettend geloof [36]) de kracht ook de stoffelijke natuur om te vormen. Deze wonderbare effekten zijn in onze uitleg der causaliteit van het smeekgebed even

impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiae; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et iustitiae innititur" (*de Pot.* q. 6 a. 9 ad 5; verg. 4 *Sent.* d. 15 q. 4 a. 7 sol. III). THOMAS bespreekt hier de verschillen tussen de causalitas meritoria en de causalitas impetratoria en vermeldt o.a. deze twee punten: 1. Door verdiensten (de condigno) verwerft men zich „recht" op loon (voor een verdere theologische uitwerking van deze gedachte, zie: F. MALMBERG S.J., *Onze Eenheid met den Godmensch in de Kerk,* in dit tijdschrift 5 [1942] 388-396); in het smeekgebed verwacht de mens alles van Gods goedheid. 2. Als men in het smeekgebed let op hetgeen expliciet wordt gevraagd, moet men zeggen, dat God dit niet steeds schenkt: „Aliquando iusti oratio meretur sed non impetrat". Dit neemt evenwel niet weg, dat men ook in zo'n geval door zijn gebed steeds die gaven verkrijgt, waarop het gebed — juist omdat het gebed is — primair is gericht. Hetgeen in ons bewustzijn het meest expliciet naar voren komt is niet altijd het diepste object van ons gebed. Dit diepste object is niet dat, wat wij, die vaak niet weten wat wij behoren te vragen, van God afsmeken, maar dat, waar de H. Geest in ons om bidt. Verg. THOMAS' leer in zijn commentaar op de *brief aan de Romeinen* c. VIII l. 5. Wij menen dus aan de absolute onfeilbaarheid van ieder smeekgebed te moeten vasthouden. Wij wijken derhalve af van de opinie van R. THIBAUT S.J. (*Le problème des prières inexaucées,* in: N.R.Th. 71 [1949] 152-161). THIBAUT neemt voor zeer bepaalde gevallen een absolute onfeilbaarheid van het gebed aan (gebed om iets, dat noodzakelijk is voor onze persoonlijke eeuwige zaligheid; gebed om iets, waarvan men door bijzondere ingeving weet, dat God het zal schenken), terwijl hij voor alle andere vormen van smeekgebed een relatieve onfeilbaarheid aanvaardt. Zijn princiep is: „Il est clair *a priori* que le bon plaisir divin prime toute prière, mais ce bon plaisir est régulièrement de ne rien refuser sans raison grave" (153). Over het relatief onfeilbaar gebed schrijft hij dan: „Or l'infaillibilité *relative* de la prière n'est aucunement à dédaigner. Et c'est bien celle-ci, pensons nous, que Notre-Seigneur veut nous inculquer en insistant comme il le fait" (153). Door een diepere beschouwing van de ontologische oorzakelijkheid van het gebed hebben wij trachten uit te leggen, dat het gebed — en wel juist in de mate waarin het gebed is — steeds absoluut onfeilbaar zeker wordt verhoord. Zo menen wij meer dan THIBAUT in overeenstemming te zijn met de woorden van Christus in het evangelie.

36) *Mc.* 11, 23; *Mt.* 21, 22; cf. 1 *Cor.* 13, 3; *Hebr.* 11, 32 vv.; *Jac.* 5, 17 v.

zeker aan het gebed verbonden als de andere gaven Gods, waar wij om bidden. De enige conditie voor het optreden ervan is die van elk gebed om een tijdelijk, stoffelijk goed: dat werkelijk de H. Geest in ons erom bidt. De stoffelijke natuur staat geheel en al in dienst van de mens en in dienst van de H. Geest, die de mens tot zijn bovennatuurlijk einddoel wil leiden. Als de gehele Kerk op de dag der verrijzenis haar einddoel zal bereikt hebben, zal dit dan ook een totale omvorming van de stoffelijke kosmos meebrengen. Deze omvorming wordt op het gebed der heiligen soms enigszins geanticipeerd in uiterlijk zichtbare wonderen, die een voor ieder duidelijk teken zijn van de bovennatuurlijke werking van de H. Geest [37]).

Tenslotte bidden wij als leden van Christus' mystiek Lichaam ook voor elkaar. Bewogen door de H. Geest vragen wij, dat de H. Geest andere personen moge bijstaan en vervullen met zijn gaven. Door deze akten van gebed stellen wij onszelf in dienst van de H. Geest ten bate van andere personen. Onze christelijke akten, die, omdat wij ze slechts als leden van Christus' Kerk kunnen stellen, altijd een betrekking hebben op andere personen, die lid zijn van de Kerk of tot de Kerk geroepen worden — en in zoverre er reeds enigszins mee verbonden zijn, — richten wij daardoor op sterkere wijze op degenen, voor wie wij bidden. Wij bewerken door ons gebed dus een zekere bovennatuurlijke vereniging van andere personen met God. Die andere personen kunnen zich tegen de door ons gebed verworven genade verzetten, maar dit gebed wordt altijd verhoord, bewerkt steeds een bovennatuurlijk effekt.

In deze hier ontwikkelde opvatting is o.i. de transcendentie der alles overspannende causaliteit Gods en de efficaciteit van ons smeekgebed het best gefundeerd.

Maastricht C. STRÄTER

SOMMAIRE

Nous inspirant de la doctrine de S. THOMAS, nous espérons montrer que la causalité de la prière est une causalité vraiment ontologique, „physique" ; elle ne peut pas être réduite — nous semble-t-il — à une pure causalité morale.

---

[37]) Wonderen doen is — evenmin als de uitoefening van andere charismata — het wezen van de heiligheid. Een uitwendig teken van heiligheid is het echter gewoonlijk wel. De Kerk vraagt voor zij tot zalig- of heiligverklaring overgaat dan ook o.a., dat er wonderen op voorspraak van de betreffende persoon geschied zijn. Dat dit charisma der wonderdoening informe zijn kan, nog aanwezig kan zijn in de ziel, als de liefde verloren is, lijkt op analoge wijze te verklaren als de nog-aanwezigheid van het geloof in iemand, die in staat van doodzonde verkeert. Een zekere bovennatuurlijke tegenwoordigheid van de H. Geest is er nog in zo'n ziel. Deze onvolmaakte bovennatuurlijke aanwezigheid van de H. Geest kan zich op een bepaald terrein uiten ten bate van de gemeenschap der strijdende Kerk (cf. *de Pot.* q. 6 a. 9 ad 5; III q. 7 a. 7 ad 1).

Dans une première analyse, nous considérons la causalité exercée par un pauvre qui demande l'aumône à un homme riche : en étalant son indigence le pauvre unit sa finalité à celle du riche et meut celui-ci à réaliser sa propre finalité dans le pauvre. Par notre prière nous n'émouvons pas Dieu, mais nous unissons notre volonté à celle de Dieu, qui veut Lui se glorifier en nous, en nous conduisant à notre fin dernière. Nous sommes donc exaucés dans l'acte même de notre prière ; car elle nous donne une plus grande union à Dieu, et donc une meilleure disposition pour nos actes suivants.

Ces principes, nous pouvons les appliquer à quelques cas particuliers : I. Toute prière demandant une plus grande gloire de Dieu en nous, contient d'une façon implicite mais réelle des prières pour des biens temporels ; ceux-ci en effet nous aident à réaliser notre fin dernière et la gloire de Dieu. Quand nous explicitons ces demandes, notre prière reste, du moins implicitement, subsumée dans la demande de la gloire de Dieu. — II. Dieu nous a créés comme une partie de la création totale et veut se glorifier en nous par d'autres créatures. De là nous pouvons conclure, que l'acte de la prière nous donne la meilleure disposition à recevoir les biens que Dieu veut nous donner par ces créatures et qu'aussi notre prière exerce une causalité envers les créatures, que nous mettons à notre service. — III. La prière pour d'autres est efficace parce que, unis à eux, nous nous mettons (et en nous toute la création) au service de Dieu pour le bien des autres. Toute notre énergie spirituelle nous l'orientons ainsi vers les autres par notre prière. Ces autres évidemment restent libres de repousser l'effet de notre oraison.

Par notre élévation surnaturelle la prière acquiert une valeur supérieure ; son efficacité sera à expliquer par une transposition analogique des principes philosophiques à ce niveau supérieur de la réalité surnaturelle. A l'aide de quelques textes bibliques il nous est ainsi possible d'expliquer théologiquement l'efficacité de la prière du Christ : sommet du genre humain, qui Lui ne priait pas pour recevoir des grâces, mais pour en donner aux autres. Notre prière est une continuation de la prière du Sauveur ; l'Esprit Saint Lui-même prie en nous, c.à.d. dirige notre volonté élevée par la grâce vers notre fin surnaturelle ; c'est Lui qui produit en nous ces gémissements, ces désirs d'une parfaite glorification de la Trinité en nous.

HOMOOUSIOS EEN WESTERSE LEUS?

In zijn *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (2 Aufl. 1923) III, 393 zegt BARDENHEWER: „(Hosius) hat allem Anschein nach auf dem Konzil zu Nicäa 325 den Vorsitz geführt, und manches spricht dafür, dass er es auch gewesen ist, auf dessen Veranlassung das abendländische Schlagwort consubstantialis (= eiusdem substantiae) in der Form des griechischen ὁμοούσιος in das nicänische Symbol aufgenommen wurde". Enig bewijs voor deze bewering wordt niet aangehaald. De meest voor de hand liggende betekenis ervan schijnt wel te zijn dat, ten tijde van het Concilie te Nicea, het Latijnse woord *consubstantialis* in het Westen algemeen gebruikelijk was, en onder Romeinsen invloed in zijn Grieksen vorm *homoousios* in het Niceense Credo werd ingevoegd.

Een analoge uitlating vindt men bij A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée (*1926) in het hoofdstuk *Préhistoire de l'homoousion* blz. 14: „Rome devait être favorable à l'emploi du mot homoousios dans la théologie trinitaire, puisqu'on y avait fait grief à Denis d'Alexandrie d'avoir évité ce mot. ... Rome eut le mérite et l'honneur d'imposer, comme la formule du dogme, le mot qu'elle avait d'ores et déjà fait sien". Om deze mening meer kracht bij te zetten beroept hij zich op P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme* (1914) blz. 328: „Le mot était romain", en op L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* II, 154 (1908): „A Rome le mot était d'usage courant, officiel: soixante ans avant le concile de Nicée on y avait blamé Denys d'Alexandrie de son hésitation à l'employer".

Ofschoon BATIFFOL in zijn 4e uitgave (1929) zich niet meer zo scherp uitdrukt (hij zegt nu slechts: „le mot était connu à Rome depuis longtemps"), haalt ook hij nog als bewijs aan, dat DIONYSIUS VAN ROME aan zijn naamgenoot van Alexandrië verweten zou hebben, homoousios niet te hebben gebezigd.

Geheel in overeenstemming met DUCHESNE, BARDENHEWER, D'ALÈS en BATIFFOL, leest men in de grote *Histoire de l'Eglise* (sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN) tome 3, p. 86 (1936) onder de pen van G. BARDY: „Il semble bien que la plupart des évêques orientaux n'aient pas été favorablement disposés envers un terme qui pouvait, suivant eux, être mal interprété. ... A Rome, au contraire, le même mot avait depuis longtemps acquis droit de cité et y était devenu traditionnel. ... On l'avait bien vu lors de l'affaire des deux Denis, quand Denis de Rome avait blamé son homonyme d'Alexandrie de ne pas dire que le Fils est consubstantiel au Père. Il est donc hautement vraiséemblable qu'a Nicée ce sont les Occidentaux, c.à.d. avant tout Ossius de Cordoue, qui ont proposé d'insérer dans le symbole le mot en question".

Ook hier weer hetzelfde en enig bewijs: „l'affaire des deux Denis". Die

zaak komt hierop neer: in het begin der tweede helft van de derde eeuw was het Sabellianisme doorgedrongen in de Libysche Pentapolis, wat nauwelijks kan verwonderen; SABELLIUS was immers van Libysche afkomst. Daarover schreef DIONYSIUS VAN ALEXANDRIË aan paus SIXTUS II een brief, waarin hij zeide dat voor- en tegenstanders van die leer zich tot hem hadden gewend, dat hij tegen de dwaalleer enige brieven naar Libyë had gezonden, en dat hij een afschrift daarvan aan Rome overmaakte. Daar de afgedwaalden zich echter niet onmiddellijk gewonnen gaven, schreef DIONYSIUS hun een tweede maal, maar schijnt dan, in zijn bezorgdheid om het persoonsonderscheid tussen Vader en Zoon te handhaven, wat te ver te zijn gegaan; enkele van zijn uitdrukkingen en vergelijkingen lijken wel enigszins afbreuk te doen aan de eenheid der goddelijke natuur. Zonder den Alexandrijnsen bisschop naar den zin van zijn woorden te vragen, haastten zich nu enige ijveraars hem daarover aan te klagen bij paus DIONYSIUS, opvolger van SIXTUS; zij verweten den bisschop in het bijzonder, niet te willen verklaren dat de Zoon homoousios is met den Vader. Als tolk van een Romeinse synode, welke die zaak behandelde, zond de paus nu een dubbelen brief naar Alexandrië: een voor den bisschop persoonlijk, waarin hij verzocht werd zijn woorden te verklaren; en een voor het grote publiek, waarin niet DIONYSIUS zelf maar wel enige katecheten en leraars uitdrukkelijk beschuldigd werden van subordinatianisme en tritheïsme. De eerste brief is verloren gegaan; van den tweede heeft ATHANASIUS de veroordeling van het tritheïsme bewaard in zijn *De decretis Nicaenae synodi,* 26 (Denz. 48). Naar ATHANASIUS getuigt *(De sententia Dionysii,* 18) verontschuldigde en rechtvaardigde zich de bisschop eerst in een brief aan den paus, en daarna uitvoeriger in een ook aan den paus gericht *Weerleggings- en verdedigingsgeschrift,* dat volgens Eus. *H.E.* 7,26.1 uit vier delen bestond, en waardoor Rome volkomen bevredigd werd. Onder meer legde DIONYSIUS VAN ALEXANDRIË daarin uit, dat hij homoousios niet had gebruikt omdat het woord niet in de H. Schrift staat. Dat hij het wellicht ook vermeed omdat het door de Sabellianen misbruikt kon worden, zegt hij niet, al heeft hij dat misschien wel gedacht.

Kan men bij dezen stand van zaken besluiten, dat de paus aan den bisschop het niet-gebruiken van het betwiste woord heeft verweten, en dat het te Rome *dus* traditioneel moest zijn? Blijkbaar niet: in het bewaarde fragment van den pauselijken brief komt het niet voor, of men zou moeten veronderstellen dat ATHANASIUS het in zijn copie met of zonder opzet heeft weggelaten. Uit het feit, dat de Alexandrijnse bisschop in een schrijven aan den paus antwoordt op een verwijt, dat uit de Pentapolis tegen hem was gericht, volgt nog niet dat Rome juist dat verwijt voor eigen rekening heeft overgenomen. JULES LEBRETON is bezonnen genoeg geweest om dat in te zien; in zijn relaas van de gebeurtenissen *(Hist. de l'Egl.* sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, tome 2, p. 331) zegt hij slechts: „Denis explique qu'il na pas employé le terme consubstantiel, parce qu'il ne l'a pas trouvé dans l'Ecriture; on ne peut lui en faire un grief; rien ne l'imposait alors et le pape lui-même ne s'en était pas servi". Wat echter al de overige bovengenoemde katholieke auteurs betreft, men moet wel erkennen dat DUCHESNE,

BARDENHEWER, D'ALÈS, BATIFFOL en BARDY zich hebben laten verleiden tot een conclusie, die de praemissen te buiten ging.

Men mag zich overigens wel eens afvragen welk woord eigenlijk te Rome traditioneel, officieel of een Schlagwort geweest zou zijn, het Latijnse of het Griekse. Omstreeks 250 was het Latijn in de Romeinse Kerk reeds de officiële taal geworden, en dient het Grieks nog slechts als correspondentie-taal met het Oosten [1]). Zou nu *consubstantialis* te Rome en in het Westen werkelijk traditioneel zijn geweest, dan doet het wel heel vreemd aan, dat het woord in de literatuur der vóór-niceense periode zo zeldzaam is. De *Thesaurus linguae latinae* weet juist twee gevallen te vermelden: TERTULLIANUS, *Adv. Hermogenem 44*, ML 2, 236 C: Et cui credibile est, Deum non apparuisse materiae vel qua consubstantiali suae per aeternitatem? — Itala, *Mt. 6, 11:* Panem nostrum consubstantialem da nobis hodie [2]) (bij MARIUS VICTORINUS, *Adv. Arium* 1, 59, ML 8, 1085C). Eerst na Nicea, met MARIUS VICTORINUS (overl. na 362) wordt het woord zo mondgemeen, dat de *Thesaurus* niet meer alle voorbeelden opsomt die in zijn archief voorhanden zijn. Toch kan men, zelfs dan, zich er over verwonderen dat b.v. HILARIUS VAN POITIERS het nog niet schijnt te kennen, en homoousios, in zijn vertaling van het Niceense Credo (Denz. 54), weergeeft met „unius substantiae".

Op zijn beurt lijkt ook *homoousios* vóór het Niceense concilie een vrij zeldzame term. Men ontmoet hem [3]) bij enkele gnostische schrijvers: PTOLEMAEUS, *Ep.* 5 (bij EPIPHAN. *Haer.* 33.7, 8, MG 41, 568B) [4]); Valentinianen (bij IREN. *Haer.* 1.5, 1; 1.5, 5, MG 7, 492A en 500B; BASILIDES (bij HIPPOL. *Philosoph.* 7.22, 7, MG 16, 3306C; Excerpta Theodoti 42 en 50, MG 9, 680A en 684A; Homiliae Clement. 20.7, MG 2, 453D. — Onder de kerkelijke auteurs vindt men het woord vóór Nicea bij CLEMENS AL. *Strom.* 2, 16; 4, 13, MG 8, 1012D en 1300A; ORIGENES, *Comm. in Joh.* 13, 25; 20, 20, MG 14, 441A en 628A; METHODIUS OL. *De resurr.* 2, 30, MG 18, 316C; EUSEB. *Demonstr. evang.* 1.10, 13, MG 22, 85C. — Ook bij profane schrijvers schijnt het vóór-niceense gebruik van hmoousios zeer beperkt te zijn geweest. Het woordenboek van BAILLY kent slechts PLOT. *Enn.* 2, 865 (sic!); dat van LIDDELL and SCOTT (rev. by H. S. Jones) PLOT. *Enn.* 4.4, 28; 4.7, 10. STEPHANUS, *Thesaurus linguae gr.* (1821-2) geeft geen enkel voorbeeld.

Het zal wel overbodig zijn, te doen opmerken dat uit deze Griekse ge-

---

[1]) Zie G. BARDY, *La question des langues dans l' Eglise ancienne*, tome I (1948) chap. 2: la latinisation de l'Eglise d'occident (blz. 81-115). „Vers 250 cette latinisation (de l'Eglise de Rome) est achevée" (115).

[2]) In het eerste voorbeeld argumenteert TERT. tegen HERMOGENES: Wie kan geloven dat God niet verschenen zou zijn aan de materie, vooral waar deze (volgens het systeem van HERMOG.) door haar eeuwigheid consubstantieel zou zijn met de goddelijke „materie"? In het tweede beantwoordt „consubstantialis" aan het Gr. epiousios.

[3]) Wij ontlenen deze gegevens aan G. L. PRESTIGE, *God in patristic thought* (1936) blz. 197-199, en aan A. HARNACK, *Lehrb. d. Dogmengesch.* I[4], 284, 671.

[4]) Dit is wellicht een der belangrijkste teksten. Hij luidt: ὁ ἀγαθὸς (scil. θεός) φύσιν ἔχει τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν. De Goede (God) heeft tot natuur het aan Hem gelijke en evenaardige te telen en voort te brengen.

vallen geen spoor van een eigenlijk Romeins gebruik valt af te leiden. Wel is er enige waarschijnlijkheid, dat TERTULLIANUS, die de Gnostieken immers kende, het woord uit het Grieks in het Latijn heeft overgezet, op overigens volmaakt normale wijze, als men maar in het oog houdt dat „cum", in enkele samenstellingen ten minste, niet alleen „mede" of „samen" maar ook „één met" kan betekenen (zo b.v. concentus, concordia, consentire). Van ons „mede" kan dat niet zo bepaald bevestigd worden: „medezelfstandig" zegt minder dan „wezensgelijk", „wezenseen" of „gelijkwezenlijk", en is een te letterlijke vertaling uit het Latijn, dat zeker niet het grondwoord heeft [5]).

Moet men nu elken westersen invloed op de inlassing van homoousios in het Niceense Credo voortaan ontkennen? Neen, als men zich maar er voor hoedt meer te beweren dan de bronnen toelaten. Al was het woord te Rome niet officieel of traditioneel, men kende het toch, en men wist ook dat het door een groep rechtgelovige [6]) Egyptische bisschoppen was voorgestaan als uitdrukking der goddelijke gelijkheid van den Zoon met den Vader. De afkeer van dien term, bij een zeker aantal andere, wel vooral Syrische, bisschoppen ontstaan door het gebruik, dat de adoptiaan PAULUS VAN SAMOSATA ervan had gemaakt op het Concilie van Antiochië (268-9) [7]), was in het Westen wellicht minder bekend; Rome schijnt immers in deze zaak niet tussenbeide te zijn gekomen. Wij weten ook, dat HOSIUS de hand heeft gehad in de redactie van het Niceense Symbolum [8]); het is best mogelijk dat hij, toen de Griekse bisschoppen niet tot een accoord geraakten over den tekst van een geloofsbelijdenis, in overleg met de beide te Nicea aanwezige vertegenwoordigers van den paus, in homoousios een uitweg heeft gezocht en menen te vinden, en dien aan KONSTANTIJN, wiens raadsman hij was, ten slotte heeft aangeduid. De keizer bemoeide zich maar al te graag met kerkelijke dingen en was van nature geneigd om theologische twisten voor woordenvitterij te houden [9]); oneindig meer belang hechtte hij aan het handhaven van openbare orde en rust. Het blijft dus wel aannemelijk dat hij, door op raad van HOSIUS een bepaald en, naar zijn overtuiging, onbelangrijk geloofsformulier op te leggen [10]), een eind heeft willen maken aan een kerkelijke ruzie, die hij voor den inwendigen vrede van zijn rijk niet ongevaarlijk achtte.

J. B. POUKENS
Antwerpen

---

5) De gebrekkige vertaling „medezelfstandig" vindt men nog in: *De Heilige Boeken van het Oude Verbond* (1933) V 11, in *Met de Heiligen het jaar rond*, I, 200 (1948) en in de laatste Nederl. bewerking van het *Martyrologium rom.* (1927) blz. 208.

6) Hun rechtgelovigheid erkent ATHANASIUS uitdrukkelijk in *De sent. Dion.* 13.

7) Over de betekenis, waarin PAULUS VAN SAMOSATA het woord heeft gebruikt, heeft men geen zekerheid. Zie HEFELE, *Konziliengeschichte* 1², 141; BARDENHEWER, *Gesch. der altk. Literatur* II, 277; HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengesch.* 1⁴, 729; LEBRETON in *Hist. de l'Egl.* (sous la dir. de A. FLICHE et V. MARTIN) II, 348 aant. 5 en de daar aangehaalde literatuur.

8) Zie ATHAN. *Historia Arianorum* 42.

9) Vgl. zijn vermakelijken brief aan bisschop ALEXANDER VAN ALEXANDRIË en ARIUS gezamenlijk: EUS. *De vita Constantini* II, 69; G. BARDY in *Hist. de l'Egl.* (FLICHE-MARTIN) III, 78.

10) Dat hij dit gedaan heeft blijkt uit PHILOSTORG. *Hist. ecl.* I, 9a; vgl. BARDY, o.c. 87.

ANGLIKAANSE KRONIEK

I. Het dogma van Maria's Ten-hemel-opneming

Sinds geruimen tijd volgden de anglikanen de voorbereidingen die getroffen werden voor de afkondiging van het nieuwe dogma. Twee katholieke leken hadden trouwens gemeend hen te moeten inlichten over de stand van de katholieke theologie ten opzichte van de Assumptie [1]). Deze auteurs namen positie tegen de dogmaverklaring. Niemand kan hun dit verwijten; zij zijn er echter niet toe gekomen om dit in volle eerlijkheid te doen en hebben niet geschroomd om in de titel van hun werkje gebruik te maken van de in dit geval alleszins dubbelzinnige formule „Catholic Theology". Hoewel hun betoog rustig en gedocumenteerd is, moet gezegd worden dat het theologisch zwak is. Zij weten de argumenten vaak scherpzinnig te ontleden, doch met een scherpzinnigheid waar meer scherpte in is dan zin. Te veel „esprit de géométrie" en te weinig „esprit de finesse", met het gevolg dat na elk wikken en wegen de balans altijd even redelijk en fataal overslaat naar de verkeerde kant.

Toen bekend werd dat het dogma feitelijk zou afgekondigd worden, heeft de Engelse Kerk officieel haar stem laten horen. Enerzijds hebben de aartsbisschoppen van Canterbury en York onmiddellijk een gemeenschappelijke verklaring afgelegd, waarbij zij mededeelden dat de Engelse Kerk dit leerstuk niet kon beschouwen als een noodzakelijk bestanddeel van het christelijk geloof, en tevens betreurden dat Rome hierdoor de goede verstandhouding onder de christenen bemoeilijkte.

Anderzijds heeft Dr GARBETT de dogmaverklaring tot onderwerp genomen van zijn toespraak tot de leden van zijn Convocatie op 12 October 1950, onder de titel *Authority in Doctrine* [2]). De dogmaverklaring, zo betoogde hij, berust op een begrip van het leergezag dat vreemd is aan de anglikaanse Kerk: nl. het *dwingend* leergezag. Psychologisch kan, in een tijd van onrust om de vrijheid, natuurlijk geen geschikter kwalificatie gevonden worden om het Roomse leergezag als onmenselijk te brandmerken. De vraag is echter of Dr GARBETT hier geen psychologisch effekt zoekt te bereiken ten koste van zijn eigen theologie. Inderdaad, theologisch gezien neemt ook hij een *dwingend* leergezag aan voor de anglikaanse Kerk, nl. de H. Schrift, en daarenboven al wat is vastgelegd door de apostolische traditie in de Credo's, door de Hervorming in het Prayer Book en de Catechismus. De anglikaan die zich aan dit gezag niet onderwerpt kan niet gered worden. Doch waar dit voor de anglikaan van 4 eeuwen geleden het gezag was van de

---

[1]) V. BENNETT & R. WINCH, *The Assumption of our Lady and Catholic Theology*, London S.P.C.K., 1950, 120 blz., 5/.

[2]) London, S.P.C.K., 1950, 15 blz.

levende stem van de Patres reformatores, is dit niet meer het geval voor de thans levende anglikanen. Ten overstaan van het leergezag hebben zij een vrijheid, die de eerste anglikanen voor zich niet konden opeisen, in zoverre de levende stem van hun Kerk, d.w.z. het woord van hun bisschoppen voor hen nooit meer bindend kan zijn; zij hebben zich slechts te onderwerpen aan de decreten van de hervormers van 4 eeuwen geleden. Het ligt voor de hand dat dit onderscheid zuiver psychologisch is en theologisch niet kan verantwoord worden zonder de Hervorming zelf in de grond te boren.

II. De Hervorming

Het is normaal dat de oecumenische beweging nieuwe belangstelling opwekt voor de tijd der Hervorming. Van katholieke zijde is hier nog heel wat ontginningswerk te verrichten, niet zozeer om de feiten in een juist licht te kunnen stellen, als wel om de ware betekenis van sommige figuren objectiever te bepalen. Daartoe is *Elizabethan Recusant Prose (1559-1582)* van A. C. SOUTHERN[3]) een waardevolle bijdrage. Dit werk is terzelfdertijd een minutieus-critische lijst van en een soort bloemlezing uit de publicaties der in den vreemde verblijvende katholieken tussen 1559 en 1582. Nadat hij in het kort de weerstandsbeweging heeft geschetst, ordent de auteur de publicaties zoveel mogelijk volgens hun apologetisch of devotioneel karakter. Eigenlijk plaatst hij zich op litterair standpunt. Prof. J. S. PHILLIMORE schreef hem in 1921 dat „het niet geaffecteerde, bij de omgangstaal aansluitende Engelse proza, dat weer opduikt bij DRYDEN slechts de herleving is van de Engelse katholieke traditie". De bedoeling van de auteur is de bronnen toegankelijk te maken die deze thesis moeten staven. Feitelijk bewijst hij hiermede een nog grotere dienst aan de geschiedschrijving der Hervorming dan aan die der letterkunde.

Deze geschiedschrijving is in de laatste tijd, ook van anglikaanse zijde, heel wat objectiever geworden, en door het feit zelf gunstiger vóór de katholieke Kerk.

In sommige kringen wordt evenwel gevreesd dat de algemene mentaliteit daar al te zeer door beïnvloed kan worden, en ontstaat de behoefte om een apologetisch beter gedoseerde voorstelling van de feiten te populariseren. Dit is de betekenis van de *Short History of the English Reformation* van Gordon CROSSE[4]): een gematigde oratio pro domo, een sober antidotum tegen katholieke propaganda. Geheel anders en bepaald interessant is het standpunt van T. M. PARKER in de *English Reformation to 1558*[5]). Dit is geschiedschrijving op zuiver godsdienstig en kerkelijk standpunt — een voor anglikanen uiterst moeilijk te bereiken standpunt. In de Reformatieaangelegenheid geeft PARKER aan Caesar wat aan Caesar toekomt, de staatsmansmanoeuvre nl. om het kerkelijk gezag op de staat over te dragen, waarbij de koning de protestantse en behoudsgezinde krachten in religieus op-

[3]) London, Sands & Co, 1950, XXXV + 553 blz. geïll., 42/.
[4]) London, Mowbray, 1950, 125 blz., 3/6.
[5]) London, Home University Library & Oxford University Press, 1950, 200 blz., 5/.

zicht zorgvuldig in evenwicht hield voor zijn eigen staatsmansdoeleinden, want „his religion was very largely a cult of the main chance" (blz. 116). Niet Hendrik VIII moet in het middelpunt geplaatst worden van de Engelse hervorming — grote staatslieden weten altijd gelegenheid te vinden en aan te wenden om hun macht uit te breiden —, doch twee godsdienstige krachten van hervorming, een protestantse en een katholieke; en het is nu juist de thesis van PARKER dat het conflict tussen deze krachten, tussen reformatie en contrareformatie tot op heden nog niet uitgestreden is in Engeland. Een thesis die in deze zin aanvaardbaar is, dat er anglikanen zijn in Engeland die de strijd voor zichzelf nog niet hebben uitgestreden, doch zowel de anglikaanse als de katholieke Kerk hebben hun positie in dezen sinds lang bepaald en vastgelegd in hun geloofsleer, hun liturgie, hun rechtsstatuut. Er is iets dramatisch in de houding van een anglikaan die getuigt van loyauteit ten opzichte van zijn Kerk en zich aan de zijde van de contrareformatie schaart.

III. Katholicisme en Protestantisme

De betekenis van de termen „katholiek" en „protestant", als kwalificatie van het christendom is ook in het middenpunt van de belangstelling komen te staan in verband met de oecumenische beweging. In de jaren 1946-48 heeft de aarstbisschop van Canterbury vertegenwoordigers van de High, Low en Free Churches uitgenodigd om, elk van zijn kant, te onderzoeken op welke philosophische en theologische grondslagen de tegenstelling katholiek-protestant gefundeerd is. De High Church gaf haar antwoord in *Catholicity* [6]), de Low Church in *The Fulness of Christ* [7]), de Free Churches in *The Catholicity of Protestantism* [8]). De rapporten van deze studiecommissies zijn alle drie meer dan lezenswaard.

Catholicity kenmerkte de huidige stand in het Westen als gefragmenteerd christendom in orthodox protestantisme, liberalisme en Rooms katholicisme, drie -ismen, die elk een stuk christendom vertegenwoordigen. De volheid of katholiciteit zonder meer kan echter niet tot stand gebracht worden door het samenvoegen van deze drie fragmenten, doch moet ontstaan door het integreren van deze -ismen in dat christendom waarin ze niet-gefragmenteerd aanwezig zijn, m.n. het anglikanisme, waar de desintegrerende krachten werkzaam zijn gebleven zonder feitelijke desintegratie.

Terwijl de volheid hier een eigenschap is die verloren is gegaan en herwonnen moet worden, ligt zij voor de auteurs van het tweede rapport in een evolutie. *The Fulness of Christ* is beheerst door de eschatologische gedachte. Katholiciteit kan gelijkgesteld worden met volheid, wanneer men teruggaat naar zijn oorspronkelijke betekenis van „universeel'. Doch sinds de 4e en 5e eeuw, toen men het is gaan gelijkstellen met „orthodox", heeft men alleen het statische moment van het begrip overgehouden, nl. het moment der apostoliciteit. In de universaliteit van het christendom ligt echter

[6]) London, Dacre Press, 1947, 56 blz., 2/6.
[7]) London, S.P.C.K., 1950, 89 blz., 3/6.
[8]) London, Lutterworth Press, 1950, 159 blz., 5/.

tevens een dynamisch, eschatologisch moment. Universaliteit is geen verworvenheid, doch essentieel groei, in de geest zowel als in tijd en ruimte. Dit moment heeft de Hervorming herontdekt en geponeerd in de rechtvaardigmaking door het geloof alleen tegenover de verworvenheden der werken, in de berusting in Gods woord tegenover de dogmatisering van de traditie, in de benadrukking van de onzichtbare Kerk tegenover het beroep op haar institutionaliteit. Het komt er op aan de Kerk te laten groeien in de vele spanningen tussen deze uitersten, zoals dit thans b.v. geschiedt in de Kerk van Zuid-Indië.

Hoewel de auteurs van *The Catholicity of Protestantism* hoog opgeven van hun constructieve intenties, staat hun werk sterk in het teken van de reactie tegen *Catholicity*. Zeer uitdrukkelijk eisen zij de benaming „protestant" op niet alleen voor zich, doch tevens voor de anglikanen (die haar ten onrechte afwijzen), maar dan in haar oorspronkelijke en positieve betekenis van het „beroep op God in Christus, op de H. Schrift, en de primitieve Kerk tegen alle verwording en afvalligheid". Dit beroep nu is een voldoende waarborg van katholiciteit. Katholiek heeft 'n charismatische en een eschatologische betekenis. In de eerste moet elk christendom, als Rijk Gods, katholiek geheten worden in de mate dat het tekenen van genadewerking vertoont; in de tweede verdient geen enkel in zijn kerkelijk bestaan tenvolle de benaming van katholiek. Antwoordend op de vraag van de aartsbisschop van Canterbury besluit de commissie, dat de conflicten tussen de protestantse en de katholieke opvattingen van het christendom voortspruiten uit divergenties aangaande de kerkidee en de natuur van het gezag. Het wil ons voorkomen dat deze op hun beurt geworteld zijn in beider leer der menswording, waar dit rapport al te weinig op ingaat.

Kort na dit studierapport is het verslag verschenen van de besprekingen tussen de officiële vertegenwoordigers van de Engelse Kerk en van de Vrije Kerken [9]). In een preek aan de universiteit te Cambridge in 1946 *A Step forward in Church Relations* stelde de aartsbisschop van Canterbury voor om toenadering tussen de anglikaanse en de vrije Kerken niet onmiddellijk langs constitutionele weg na te streven, doch door aanpassingshervormingen in elk der Kerken. Concreet nodigde hij de vrije Kerken uit om in de richting van het episcopalisme te evolueren en aldus de intercommunie voor te bereiden. Met dit doel werden besprekingen gehouden tussen beide kerkgroepen zonder dat evenwel eensgezindheid bereikt werd om deze weg op te gaan. Prof. Norman SYKES, die de Engelse Kerk vertegenwoordigde heeft zojuist een studie laten verschijnen over een dergelijke poging tot unie tussen anglikanen en protestantse Kerken in de XVIIIe eeuw, waarvan de Duitse Lutheraan Daniel JABLONSKI de grote bezieler was [10]). Hij is genoodzaakt haar tenslotte te kenmerken als een „melancholic history"; het blijft zeer de vraag of deze besprekingen ook thans tot iets anders zullen leiden.

E. J. VANDENBUSSCHE
Leuven

9) *Church Relations in England*, London, S.P.C.K., 1950, 48 blz., 2/6.
10) *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England*, London, S.P.C.K., 1950, 35 blz., 2/.

EXEGESE VAN HET NIEUWE TESTAMENT IN UPPSALA

De Universiteit van Uppsala ontwikkelt een zeer levendige en uitgebreide activiteit op het gebied van de exegese van het N.T. Naast niet weinige in het Zweeds geschreven verhandelingen die in de theologische collectie *Uppsala Universitets Arsskrift* (Jaarboek) opgenomen zijn, lopen er twee publicatie-reeksen onder leiding van A. FRIDRICHSEN nl. *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* (uitvoerige studies, blijkbaar meest dissertaties) en *Coniectanea Neotestamentica* (kortere studies); verder wordt er nog uitgegeven: *Svensk Exegetisk Årsbok*, met daarnaast *Symbolae Biblicae Upsalienses*, supplement-brochures bij het Exegetisch Jaarboek, maar geschreven in Frans, Duits en Engels.

Het laatste nummer dat ons van de eerste collectie bereikte, is: Harald SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (1950, 78 blz.; Kr. 3. 25). Helaas moet men daaraan vaststellen, dat SAHLIN zich zeer zeker hierin nog niet gebeterd heeft. In 1945 publiceerde hij in de Acta zijn dissertatie: *Der Messias und das Gottesvolk, Studien zur Protolukanischen Theologie.* De these die daarin verdedigd werd, luidde: Lukas heeft een ouder, grotendeels in het Aramees geschreven, geschrift gebruikt, het vertaald en bewerkt. Tot hiertoe klinkt die stelling, gezien het getuigenis van Lukas zelf in zijn proloog en het grote verschil in stijl tussen de eerste vier verzen en wat bij vers vijf begint, zeker niet zo onwaarschijnlijk. Het hangt maar van de verdere uitwerking af. Welnu, volgens S. omvatte Protolukas Lk. 1, 5 tot aan het eind van Hand. 15 en zou ontstaan zijn rond het jaar 50; het werd door Lukas vertaald, nogal stevig „bewerkt", waarbij hij vooral in de Hand. het nodige „inschoof" en vervolgens uitgebreid met de proloog en Hand. 15, 35-28, 28, om het geheel te doen dienen als verdedigingsgeschrift voor Paulus. Hij speelt het zelfs klaar de proloog van het evangelie zo uit te leggen, dat hij niet op het verhaal over Jesus, maar op het proces van Paulus slaat! Uit de bewerkingen die Lukas zijn bron deed ondergaan, kies ik maar een enkel voorbeeld: het Magnificat is niet van Maria, maar van Zacharias, het Benedictus van de vrome weduwe Anna, het „quoniam virum non cognosco" is wegens het onmogelijke praesens zeker onecht en wordt met het grootste gemak van de tafel geveegd. En waarop steunt dit hele bouwsel dat voor ons hier in meer dan 400 bladzijden wordt opgetrokken? Op puur interne kritiek: tegenspraken, misverstanden, verkeerde vertalingen uit hebreeuws of aramees etc. Zeker, het gebeurt niet zonder talent, verre vandaar, en we zullen niet ontkennen, dat er menige opmerking in staat die nadere reflectie verdient, maar het geheel kunnen we niet anders betitelen dan: fantastisch. Wilhelm MICHAELIS, die in een nummer van de Symbolae: *Revue de Travaux sur le Nouveau Testament publiés à Uppsala et à Lund* twintig bladzijden vol kritiek aan dit werk heeft gewijd (en dan — zie blz. 24 — nog lang niet klaar is!), uit zeer terecht deze verzuchting: „Den unbekannten Proto-Lk. weiss Sahlin nicht genug zu rühmen. Er sei eine grosse Verfasserpersönlichkeit gewesen, und bereitwillig wird ihm das Prädikat eines Evangelisten zuerkannt. Man hätte gewünscht, dass Sahlin auch Lukas die gleiche Ehre hätte zuteil werden lassen und dass er ihn ebenso in Schutz genommen hätte". Als men deze studies — waarbij gevoegd kan worden: *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums* (Upps. Univ. Arsskrift 1949, 148 blz.) van dezelfde schrijver — en in dezelfde geest — doorneemt, voelt men zich geneigd Prof. ANTONIADIS gelijk te geven als zij schrijft: „La question des sources de Luc ne sera pas étudiée ici, car c'est un des problèmes où la critique peut faire des inventions les plus ingénieuses sans jamais rien prouver" (*L'Evangile de Luc*, p. 391)!

We mogen echter hopen, dat SAHLIN thans een beter pad heeft ingeslagen. Hij opent het twaalfde nummer van de Symbolae (1950, 53 blz., 5 Kr.) met een artikel: *Die Beschneidung Christi,* waarin een scherpzinnige uitleg wordt gegeven van Eph. 2, 11-22. Misschien gaat het wat ver daarin zó rechtstreeks, als tegenhanger tot de O.T.ische besnijdenis, het nietgenoemde doopsel te willen zien; dit neemt niet weg, dat de begrippen van eenheid in Christus, burgerschap, Christus' Bloed, vrede enz. van daaruit een mooie belichting krij-

gen. Een prijzenswaardige bijdrage levert in hetzelfde nummer (dat verder nog bevat een bespreking van Nyström: Beduinentum und Jahvismus door DHORME en van Danell: Studies in the Name Israel in the Old Testament door ROWLEY) Poul NEPPER-CHRISTENSEN: *Wer hat die Kirche gestiftet?* Hij bestrijdt de stelling van KÜMMEL — en vele anderen —, dat Jezus geen kerk wilde stichten, maar alleen het Rijk Gods prediken, en dat zich pas later onder invloed van extatische belevenissen bij de leerlingen een Geschichtsbewusstsein vormde, dat vervolgens een Kirchenbewusstsein voortbracht. Terecht wijst S. erop, dat dit een moderne, onjoodse constructie is; dat Jesus Zich Messias wist en dus het volk Gods rond Zich moest verzamelen; dat Hij ook inderdaad leerlingen riep, twaalf uitkoos, aan Petrus een bijzondere plaats gaf en een nieuw verbondsmaal instelde. Het thema van de Kerk is ook het onderwerp van een uitvoeriger studie in de Acta nl.: Stig HANSON: *The Unity of the Church in the New Testament, Colossians and Ephesians* (Uppsala, 1946, 197 blz., 10 Kr.) Men kan daarin vraagtekens plaatsen, b.v. bij de nogal oppervlakkige philosophie over eenheid, waarmee het boek begint; bij de bewering, dat de Pastor. Brieven, Heb., Act. en Kath. Br. „hardly afford any original contributions to the N.T. idea of unity" (4); dat het bestaan van andere goden in het O.T. niet werd ontkend (5); dat „the Apocalyptic line (the Son of Man) mainly originates from Iran" (18); dat wij met Paulus ons op griekse bodem bevinden (46), terwijl p. 57 terecht erop gewezen wordt, dat vroeger vermeld werd, dat Pl. „continues the Jewish tradition concerning belief in one God"; en zo zijn er meer punten waarin S. ons niet geheel bevredigt. Maar er staat veel goeds in HANSON's werk. Na aangetoond te hebben, dat de Synoptici in overeenstemming met de kort behandelde leer van het O.T. de wereld zien als een eenheid, omdat zij voortkomt en afhangt van één God, terwijl die eenheid door de Satan bedreigd wordt, beschrijft H. nader de nieuwe eenheid die de Mensenzoon heeft gebracht, de Kerk. Doordat in Jesus als Messias het volk Gods is geïncarneerd, vindt de ecclesia in Hem haar eenheid, die haar uitdrukking beleeft in navolging, tafelgemeenschap en in het gezonden-zijn om Hem te vertegenwoordigen. In Christus als tweede Adam, in de vier constituerende elementen van de Kerk: doopsel, Laatste Avondmaal, ministerie en Geest, worden deze gedachten bij Paulus versterkt en, vooral in Eph. en Col., dieper en breder gefundeerd en uitgewerkt. Het is bij dit alles jammer, dat S. een beetje aan de „representerende" kant blijft. Naar aanleiding van Joh. 17, 23 „opdat zij één zijn, zoals Wij één zijn: Ik in U en Gij in Mij", zegt hij b.v.: „Christ continues to live in His Church. Not that there should be any mystical union between Him and His followers, but that He works, speaks, and reveals Himself in and through them, exactly in the same way as God is in Christ, works through Him, and let Him be His representative in everything" (166). Het wil mij voorkomen, dat hij door reflectie op de katholieke literatuur, die hij ofschoon nog tamelijk matig toch meer dan de meeste niet-katholieke schrijvers citeert, zijn werk aanzienlijk had kunnen verrijken. In het 10de nummer van de Symbolae publiceert Bent NOACK een exegetische studie over Lk. 17, 20-24: *Dass Gottesreich bei Lukas* (1948, 50 blz.). Het allergrootste deel is gewijd aan de geschiedenis van de uitleg; katholieke auteurs worden na CORNELIUS A LAPIDE daarin niet meer vermeld, waarschijnlijk omdat de Vulgaat-vertaling „regnum Dei intra vos est" „in der Clementina kanonisiert ist" (p. 20)! Pas in de laatste elf bladzijden zet S. zijn eigen inzicht uiteen. Hij vat de tekst op als: het R. G. is (dus geen fut. betekenis, maar praesens) midden onder u. Ofschoon elders het Rijk wel als toekomstig wordt voorgesteld, is hier sprake van een reeds aanwezig Rijk, zoals trouwens ook op andere plaatsen geschiedt. De kerk leeft tussen het eerste komen van het Rijk in Christus en de tweede komst in de parousie; in die tussentijd is het wel aanwezig, maar niet „in kracht". NOACK geeft nuttige en verhelderende beschouwingen; de inhoud van een zo veel omvattend begrip wordt echter in een zo kort bestek niet uitgeput.

Op een geheel ander, en zeer moeilijk, terrein ligt de studie van Bo REICKE: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946, 275 blz., 12 Kr.). Hij kiest zijn onderwerp uit de niet gemakkelijke Petrusbrieven en daarin de ore omnium allerduisterste passage 1 Petr. 3, 18-22, waaraan de nieuwste katholieke commentator, HOLZMEISTER, niet minder dan 56 grote bladzijden wijdt; en toch zegt R. niet ten onrechte over dit kommentaar, dat hij overigens zeer prijst, „the analytical presentation had naturally to be very short on many points and many enigmas are left unsolved". Na een uitgebreid overzicht van de

verklaring van deze plaats in de loop der tijden komt hij door een zorgvuldig philologisch onderzoek en veel vergelijkingsmateriaal in hoofdzaak tot de volgende conclusies. Er is hier sprake van een prediking tot opstandige geesten uit Noë's tijd, niet door Henoch, maar door Christus. Waarschijnlijk vond volgens de auteur deze prediking plaats in het triduum mortis en wel hetzij in de onderwereld, hetzij ergens in de ruimte. Het onderwerp was het Evangelie, dat is de messiaanse boodschap. Het effect van deze verkondiging wordt niet vermeld. De opstandige engelen stoken de wereldlijke gezagsdragers op tot vervolging van het christendom; daardoor worden de vermaningen tot zachtmoedigheid begrijpelijk. Vers 20 wordt na brede studie vertaald: „het doopsel is niet een afleggen van de onreinheid van het vlees, maar een verbintenis voor God tot een loyale geesteshouding". Het boek van REICKE is en zal door de kritiek niet zonder meer worden aanvaard, maar het zal als een waardevolle poging worden beschouwd om door tijdenlang volgehouden zeer onbevredigende verklaringen heen te breken. Daarom verdient het zeer veel lof.

Over een duistere passage in de Evangeliën handelt Harald RIESENFELD: *Jésus Transfiguré* (1947, 370 blz., 12 Kr.). Hij neemt tekstkritisch en historisch het gegeven van de Synoptici zonder meer aan. „Si l'on passe en revue les ouvrages sur la Transfiguration parues durant ces cinquante dernières années, il apparaît que toute interprétation rationaliste de l'épisode de la montagne et de ses détails est vouée à l'échec. Il est tout aussi impossible de le qualifier de mythe ou de vision du Christ ressuscité transposée dans sa vie. Les nombreuses hypothèses nées de l'imagination ont ceci de bon qu'elles s'excluent mutuellement" (3). Het gaat hem om de theologische betekenis. Wat te zeggen van de Heerlijkheid, het Kleed, de Wolk, de Tenten, de Berg en de aanduiding van Dood en Verrijzenis? Door een vergelijking met de joodse liturgie (in de geest van MOWINCKEL), met de midrasjim en de schilderingen van Doura-Europos komt hij tot de opvatting, dat de Gedaanteverandering niet is een aankondiging van de Tweede Komst, maar de Intronisatie van Jesus als Messias. RIESENFELD heeft zonder twijfel een interessante these opgebouwd, zijn vergelijkingsmateriaal is menigmaal verrassend, al vraagt men zich nogal eens af waarom hij zo vèr zoekt, maar de conclusies die hij eruit trekt gaan veel te ver. De analogie is menigmaal veel te zwak, of zelfs te onwaarschijnlijk, om ze als bewijs voor zijn these te kunnen aanvaarden. Dit neemt niet weg, dat verdere studie groot profijt uit zijn arbeid zal kunnen trekken.

Op 't gebied van de Inleidingswetenschap ligt: Jean G. H. HOFFMANN: *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'Histoire* (1947, 232 blz., 8 Kr.). H. geeft daarin een intelligente beschrijving en een dikwijls scherpe kritiek van de „vies de Jésus", die van RENAN tot GUIGNEBERT en GOGUEL verschenen zijn. Met die kritiek zal ook de katholiek het in vele gevallen eens zijn. Het is daarom des te onbegrijpelijker, dat H. het voor geoorloofd heeft gehouden in zijn Avant-Propos en bij herhaling in zijn boek de katholieken te beledigen door te verklaren, dat hun werk — ofschoon hij het merkwaardigerwijze ook een „ensemble imposant et parfois magnifique" noemt! — voor hem zo goed als geen historische waarde bezit, waaraan hij dus geen aandacht heeft willen besteden. Dat hij het aan de Kerk kwalijk neemt, dat zij LOISY heeft durven veroordelen, is weinig minder dan belachelijk. Hij veroordeelt hem zelf in zijn kritiek niet minder streng, en hoe hij zich een katholieke kerk zou kunnen voorstellen die met dergelijke opvattingen vrede zou kunnen nemen, is een volslagen raadsel. Had hij eerlijk in de titel aangegeven, dat hij alleen over de niet-katholieke auteurs handelde, niemand had daartegen bezwaar kunnen maken. Zij zijn, hoezeer men het moge betreuren, onder het frans-lezend publiek en zelfs daarbuiten, van een dusdanige invloed geweest, dat een samenvattende, tegelijk kritische behandeling ervan volkomen op haar plaats is. Maar hij had die beperking niet in een ondertitel moeten wegstoppen en nog minder haar van dergelijke onrechtvaardige motiveringen gepaard laten gaan. We wijzen hiermee zijn werk geenszins in alle delen af. Het is zeer nuttig om inzicht te krijgen in de zeer gevarieerde opinies omtrent Jesus' leven en men zal het oordeel van de schrijver, zij het zeker niet altijd, dikwijls tot het zijne kunnen maken. Om een voorbeeld te noemen: zijn kritiek op de Formgeschichte behoort tot het beste wat ik erover gelezen heb; maar ik ben er tegelijk wel zeker van, dat hij in dezen groot nut heeft gehad van het door hem genoemde — een witte raaf! — boek van P. BRAUN O.P. HOFFMANN heeft een uitstekend, door ons zeer gewaardeerd boek geschreven. Juist daarom hopen wij, dat hij ook de katholieke literatuur eens rustig op zich zal laten inwerken; hij kan er profijt van hebben.

Op een heel ander gebied beweegt zich Helge ALMQUIST: *Plutarch und das Neue Testament* (1946, 165 blz.), zoals de ondertitel aangeeft „ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti". Het boek is bedoeld als het begin van een reeks die verschillende schrijvers uit de klassieke wereld op religieus, kultuurhistorisch, stillistisch en lexicographisch terrein met de schrijvers van het N.T. zal vergelijken. Hoofdbestanddeel ervan vormen de 329 parallellen, die S. in het uitgebreide opus van PLUTARCHUS meent te vinden. Zelf zegt hij: „Es könnte scheinen, dass wir einen recht kargen Lohn für jahrelange Mühe geerntet haben" (145). Dit klemt nog temeer, als men niet in staat is overal een „parallel" te vinden, waar A. er een meent ontdekt te hebben; ook dat komt voor! En toch is deze arbeid geenszins vruchteloos, zeker niet als de belofte van de reeks wordt ingelost; zelfs niet al is het resultaat zoals hier vrijwel negatief. „Das Urteil muss so lauten, dass das N.T. im Grunde dem griechischen Geiste ganz fremd gegenübersteht. Der Universalismus, Spiritualismus und Humanismus des N.T. ist von Grund aus anderer Art als die entsprechenden Erscheinungen auf dem griechischen Gebiet. Aber die griechischen Formen, in welche die christliche Substanz umgegossen werden musste, lagen fertig. Dass die neutestamentlichen Autoren diesem Inhalt einen echten griechischen Ausdruck verleihen konnten, zeugt nicht nur von ihrer griechischen Bildung, sondern auch von dem Reichtum und Biegsamkeit der griechischen Sprache" (145-6). Ook al kijkt iemand niet vreemd op van dit resultaat, het is toch nuttig, dat het op nieuwe argumenten steunen kan.

Het is zeker, dat de Universiteit van Uppsala door haar vele in de wereldtalen gestelde publicaties de aandacht van de wetenschappelijke wereld op zich heeft gevestigd. Wij achten dit verschijnsel zeer gelukkig en de geest waarin gewerkt wordt over het algemeen verblijdend.

Maastricht L. ROOD

HET NIEUWE TESTAMENT OPNIEUW VERTAALD[1])

Met bewonderenswaardige nauwgezetheid heeft Prof. POUKENS zich van de reuzentaak gekweten, om, heel alleen, het ganse NT uit de Griekse grondtekst te vertalen. Zijn werk biedt niet enkel de getrouwe weergave van alle teksten (volgens de uitgaaf van MERK, 1944[5]), doch het omvat tevens een rij uitmuntende inleidingen op de verschillende geschriften, waarin telkens op een oorspronkelijke manier gepeild wordt naar het letterkundig genre, de auteur, de tijdsomstandigheden, en de inhoud van het boek. De bruikbaarheid van het geheel wordt aanzienlijk verhoogd door een reeks zeer nuttige tafels: een chronologisch overzicht vanaf de Evangeliën over de Handelingen en Brieven tot aan de Openbaring; een lijst der Epistels en Evangeliën op Zon- en Feestdagen, en ten slotte een personen- en zaakregister.

Wat de vorm van deze originele vertaling betreft, spreekt de auteur zich principieel uit, wanneer hij verklaart: „Deze vertaling wil niet in de eerste plaats een zogenaamd vlot leesbaren tekst geven, ofschoon zij natuurlijk met het Nederlands taaleigen ten volle rekening tracht te houden" (15); „Het streven naar vlotte leesbaarheid mag niet leiden tot onnauwkeurigheid en onbetrouwbaarheid" (566). Bewust wordt derhalve de „fidelitas" verkozen boven een gemakkelijke „elegantia": uit eerbied voor Gods woord wenst de vertaler eerst en vooral trouw te zijn tot in het kleinste toe. In zeer vele gevallen komt dit tot uiting, b.v. in het bewaren van de Griekse tijden (praesens historicum blijft praesens in het Nederlands), der Griekse woordorde („Gekomen is het Rijk der Hemelen"; „gelijk is het Rijk der Hemelen aan...."; „Van de menigte nu der gelovigen was het hart één"), ja der Griekse schrijfwijze (Nazoreër) en zinsbouw (anakoloethen enz.). Toch weet de auteur zeer vaak de sierlijkheid te verbinden met de getrouwheid van zijn vertaling.

Op de volledige inhoud van deze vertaling ingaan is natuurlijk onmogelijk, vermits de verklaring van het hele NT er bij te pas zou komen. Daarom lijkt het wenselijker enkele bezwaren, vooral tegen de aantekeningen, ietwat overzichtelijk naar voren te brengen. Onze bezwaren kunnen onder drie hoofden gerangschikt worden: 1. Wat ons onjuist lijkt; 2. Vraagtekens; 3. Desiderata.

1. De volgende verklaringen lijken ons te berusten op misvattingen. Op p. 23 n. 1 vertaalt de benaming „stamboom" niet adekwaat het Hebreeuwse (door de Griekse tekst ondersteld) „tôledôth", dat wel degelijk eveneens geschiedenis, geschiedkundig overzicht betekent (vgl. de tien „tôledôth" in Boek Genesis). — David is niet alleen de „stamvader" van de Messias, maar in zijn hoedanigheid van „David redivivus" (Jer 23, 5) is hij „de Messias" (vgl. Os 3, 5); Jezus is „David, David, David", d.i. de ware „David", de ware „Messias", (p. 24 n. 17). — De „geest, die over de wateren zweeft" in Gen. 1, 2 is letterlijk te begrijpen als „de wind" (p. 31 ad Mt. 3, 16). — Het „Rijk" is ongetwijfeld dat van God, niet dat van de „Messias" (p. 34 ad Mt 4, 23). — Het is niet juist dat de Oude Wet slechts „de uitwendige daad straft" (p. 37 ad Mt 5, 21): er wordt wel degelijk rekening gehouden met het inzicht (Ex 21, 14: „met boos opzet en verraderlijk"). — Het woord „raka" is geen Hebreeuws, maar Aramees (p. 37 ad Mt 5, 22). — Volgens de meeste verklaarders duidt Ps 47, 3 zeker op Jahweh, en niet op koning Josaphat (p. 39 ad Mt 5, 35). — De „veldleliën" zijn zeker geen „leliën", al of niet in het wild groeiend (p. 34 ad Mt 6, 28). — In Is. 53, 4 betekent „dragen" (Hebr. „nâsâ'") tegelijkertijd „op zich nemen" en „wegnemen" (p. 48 ad Mt 8, 18). De Wet eiste ongetwijfeld meer dan de „uiterlijke gerechtigheid": vg. op blz. 351 ad Joh 4, 23: „al eiste deze laatste (de Joodse Godsverering) ook oprechte gezindheid" (p. 51 ad Mt 9, 17). — In Is 6, 9-10 (Hebr.) wordt het verkeerd gevolg *niet*

---

[1]) *Het Nieuwe Testament* uit het Grieks vertaald en met inleidingen en aantekeningen voorzien door Dr. J. B. POUKENS S.J., Turnhout, N.V. Brepols, 1078 blz.

als Gods doel voorgesteld: het voegwoord „pên" is daar objectief te vatten, niet als subjectief doel doch als objectieve vaststelling: „zodat verhinderd wordt dat ze zien" (p. 69 ad Mt 13, 14). — De tekst Mt 16, 16 verklaren als slaande op het „natuurlijk Zoonschap" van Christus, lijkt onmogelijk; de betekenis is: „Gij zijt de Christus, d.i. de Messias"; de term „zoon van God" is soepel, getuige de woorden van de honderdman (Mc 16, 38), of de benaming „Adam, zoon van God" (Lc 3, 38); in Mt 26, 63 wordt de transcendentie bevestigd door het volgende vers, waar een Goddelijk machtsattribuut aan Jezus wordt toegeschreven (p. 81 ad Mt 16, 16). — „Vlees en bloed" betekent ongetwijfeld meer dan eenvoudig „mens": de nadruk ligt op de zwakheid en ontoereikendheid (p. 81 ad Mt 16, 17). — „Hosannah" betekent, letterlijk: „Red ons toch, wij bidden u" (p. 98 ad Mt 21, 9). — In Ps 109, 1 is „zitten aan Gods rechterhand" (d.i. geëerd zijn door God) toch niet hetzelfde als „Godzijn" (p. 106 ad Mt 22, 44). — Op blz. 140 wordt gesuggereerd dat Mt graecus chronologisch vóór Mc zou moeten geplaatst worden, op grond van de „Aramese" vorm van het eerste Evangelie: dit argument is niet ad rem, aangezien de gelijkenis in het Grieks geconstateerd wordt. — Echt „purper" is toch helrood (vgl. „kardinaalspurper") (p. 202 ad Mc 15, 17). — Het is niet waarschijnlijk dat de benaming „adderengebroed" op „voorzichtigheid" wijst, al was „het voorzichtigheid om zich te onttrekken aan de komende gramschap" (p. 230 ad Lc 3, 7). — „Armen" zijn niet noodzakelijk „lieden zonder fortuin" (p. 244 ad Lc 6, 20). — De noot bij Lc 7, 47 (p. 251) miskent de betekenis van „hoti", hier vaststellend: „want zie eens hoe zeer ze liefheeft, dus heeft God haar kwijtgescholden". Zo wordt de les van de parabel veel duidelijker doorgetrokken. — Het woord „pneuma astheneias" (Lc 13, 11; p. 280) sluit precies de volksopvatting over een „boze geest" uit. — In de onderwereld behielden de overledenen hun lichaam, volgens de Joodse traditie; dit is dus geen „voorstelling van Jezus" (vgl. p. 105 ad Mt 22, 32: „een onafhankelijk voortbestaan der ziel alleen stelden zich de Joden niet voor") (p. 292 ad Lc 16, 23). — In Lc 17, 21 (p. 295) betekent „binnen u" zeker (niet: „zeer onwaarschijnlijk"): „onder u". — Lc 23, 42 (p. 321) wordt o.i. beter vertaald op de gewone wijze: „in Uw rijk" (niet: „wanneer Gij komt als koning"). — Ex 3, 14 betekent niet het metaphysische „zijn in al zijn volheid" (p. 379 ad Joh 8, 57). — „Didumos" vertaalt het Aramese (niet „hebreeuwse") Thomas (p. 388 ad Joh 11, 16). — Het Griekse „hina" betekent in het Bijbelgrieks vaak het gevolg, niet het doel (vgl. p. 415 ad Joh 17, 21: „in plaats van „opdat" zou men hier ook kunnen vertalen „zodat") (p. 396 ad Joh 12, 38). — Het Hebreeuwse „hebel" werd door de Sept in Hand 2, 24 niet „verkeerd" gelezen; want in beide gevallen („banden" of „weeën") zijn de drie niet-gepuncteerde stammedeklinkers dezelfde (p. 443). — In Hand 7, 6 moet de verwijzing zijn *Ex* (niet Gen) 12, 40 (in Hebr *en* Vg) (p. 461). — Het gewraakte vers Hand 24, 8 laat klaarblijkelijk „van hem" op het logische onderwerp slaan van de hele zin, nl. Paulus, en niet Lusias (p. 535). — In Hebr 2, 11 slaat „uit énen" klaarblijkelijk op God, en niet op Adam, getuige vers 10 (p. 832). — Het Hebreeuwse „woord der gerechtigheid" wordt beter vertaald door „normale spraak" in Hebr 5, 13 (p. 839). — Het „adunaton" van Hebr 6, 6 (p. 840) slaat ongetwijfeld op een absolute onmogelijkheid, die dus ook Gods handelwijze bepaalt. — De „doubletten" van het OT bevatten wel degelijk een gemeenschappelijke, geaffirmeerde inhoud (p. 907 ad 2 Petri 2, 16). — Het „zaad" van 1 Joh 3, 9 is waarschijnlijk de „geschapen genade" en niet de „ongeschapene" (of de H. Geest) (p. 919).

2. De volgende beweringen lijken ons met een vraagteken te moeten worden voorzien. Was het Aramees wel degelijk de moedertaal van „alle eerste leerlingen of apostelen" (p. 8)? — Zou het niet goed zijn de hypothese te vermelden van een (strict) Hebreeuws Mattheüs-evangelie (niet Aramees) (p. 17)? — De naam „magi" is zeker Perzisch; zou dat niet hoeven vermeld te worden (p. 26)? — Zou de auteur bij de naam „Nazoreër" werkelijk aan miskenning denken (p. 28 ad Mt 2, 23)? — Is er geen toespeling op het schenken van de H. Geest als persoon in Mt 3, 11 (p. 30)? — Het woord „uitwendige bekoringen" is dubbelzinnig: kan het gebeuren zelf niet inwendig zijn, zonder dat de eigenlijke kern van Jezus' bewustzijn geraakt wordt (p. 32 ad Mt 4, 3)? — De kinderen werden niet „vóór Moloch *verbrand*": de Hebreeuwse formule luidde: „doen gaan *door* het vuur", wat niet noodzakelijk betekent „doden door het vuur" (p. 38 ad Mt 5, 25). — Is de Messias van

Dan 7, 13 „ongetwijfeld" de (individuele) Messias? (vgl. p. 145 ad Mc 1, 24: het Messiasrijk is het „rijk der heiligen") (p. 48 ad Mt 8, 20). — Is de tekst van Is 42, 1-4 *letterlijk* Messiaans? (p. 63 ad Mt 12, 18). — Behelst „stuur ze (de Chananese vrouw) weg" een aansporing tot verhoring? (p. 78 ad Mt 15, 23). — De verklaring van het eenvoudige „Vriend, waartoe zijt gij gekomen?" door een Griekse bekerspreuk doet wel enigszins vreemd aan (p. 124 ad Mt 26, 50). — Bij Lc 6, 20 (p. 244) wordt gezegd: „Er is ongetwijfeld slechts één Bergrede geweest": de vraag is: letterkundig, ofwel historisch? — Wat betekent in Hand 16, 13 (p. 503) het Griekse „enomizen *en*"? — Is het waar dat de H. Geest in het OT herhaaldelijk vermeld wordt? (p. 515 ad Hand 19, 2). — Zou Is 65, 2 op de „schismatieke Samaritanen" slaan? (p. 602 ad Rom 10, 21). — Wat heeft de „redelijke godsdienst" te maken met het afschaffen der dierenoffers? (p. 606 ad Rom 12, 1). — Zou men niet kunnen spreken van een interpolatie: „het woordje *mê* staat geschreven boven op de a van hina"? (p. 628 ad 1 Cor 4, 6). — Spreekt Is 49, 8 wel degelijk over de „individuele Messias"? (p. 686 ad 2 Cor 6, 2). — Zouden de „grote letters" van Gal 6, 11 niet kunnen slaan op Paulus' zwakke ogen? (vgl. p. 719 ad Gal 4, 15) (p. 725). — Zou „in één Geest" niet op de H. Geest kunnen duiden, zodat de hele formule trinitarisch wordt (vgl. p. 745 ad Eph 6, 18) (p. 735 ad Eph 2, 18)? — Spreekt Ps 2 wel degelijk in „letterlijke zin" over de Messias? (p. 829; ad Hebr 1, 5). — Zou Johannes in 1 Joh 5, 6 (p. 923) niet denken aan Doopsel en Eucharistie?

3. Ten slotte mogen hier nog enkele desiderata volgen. Zou het niet wenselijk zijn Jozef's naam „de rechtvaardige" eenvoudig te vertalen als „de goede" (zo Joh. Chrysostomus) (p. 25 ad Mt 1, 19)? — Zou het niet goed zijn uit te leggen wat men onder „typische zin" verstaat in Mt 2, 15 (p. 27)? — Kan men niet wijzen naar de klaarblijkelijke toespeling in Mt 3, 9 (p. 30): uit „abânîm" (stenen) „bânîm" (kinderen) verwekken? — Zou men bij „adderengebroed" (Mt 3, 7; p. 30) niet kunnen verwijzen naar Gen 3, 15? — „Vrede" betekent „inbegrip van alle goed", „volkomenheid", „harmonie" (p. 35 ad Mt 5, 9). — Zou men, bij Mt 5, 17 (p. 37) er niet aan kunnen herinneren, dat „voltooien" betekent „tot *volle* ontplooiing brengen"? — Zou men „parektos" in Mt 5, 32 (p. 39) niet best vertalen door „buiten beschouwing gelaten het geval ...."? — Zou men niet beter verklaren: „haten" = „*minder* beminnen" (vgl. p. 285 ad Lc 14, 26) (p. 40 ad Mt 5, 43)? — Zou de mogelijke interpretatie van „Beëlzeboel" als „heer van het gebouw" geen licht kunnen brengen? (vgl. Mt 12, 25-30) (p. 56 ad Mt 10, 25)? — „Broeder" is eenvoudig synoniem van „verwant": vgl. Laban (oom) en Jakob, Abraham (oom) en Lot (p. 67 ad Mt 12, 46). — „Binden en ontbinden" in Mt 16, 19 is een uitdrukking van de totaliteit door „de tegenstelling der contraria" (p. 82). — Zou het niet nodig zijn de vermelding Denz. uit te leggen (p. 315 ad Lc 22, 43-44)? — Zou bij Joh 1, 29 geen vermelding voorliggen van het Paaslam? (p. 340). — Zou men bij Joh 6, 71 niet kunnen vermelden dat „Iscariotes" eigenlijk betekent: „man van de stad"? (p. 367). — Zou men bij Hand 7, 16 (p. 462) niet kunnen bijvoegen: Abraham kocht het graf voor Sara van de Hettieten? — Zou Hand 8, 23 geen toespeling bevatten op Deut 29, 19 (p. 469)? — Zou Paulus bij Gal 3, 16 (p. 715) niet denken aan de tweevoudige betekenis van „zaad", individueel nl. en collectief „semen"? — Zou in Judas 7 geen melding gemaakt worden van Gen 6, 1-4, het huwelijk der Zonen Gods met de Dochters der mensen? (p. 932).

In weerwil van haar onmiskenbare hoedanigheden, zowel wat de vorm als wat de inhoud betreft, zal deze vertaling — zo wil het ons voorkomen —, vooral diegenen interesseren die de grondtekst voldoende beheersen. Men kan zich echter afvragen, of de grote massa der katholieke Bijbellezers graag naar deze nieuwe overzetting van het Nieuwe Testament zal grijpen. Om werkelijk in de goede zin van het woord „populair" te worden, zou ze, alles bij elkaar genomen, ietwat minder stroef en ietwat meer letterkundig moeten zijn.

Leuven

J. DE FRAINE

BOEKBESPREKINGEN

Volkmar HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja Kap. 1-12,* (*Das Alte Testament Deutsch,* Bd. 17), übersetzt und erklärt von V.H., Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht, 1950, 17 x 24,5, XX+222 blz., DM 9.40.

De auteur van deze ietwat langdradige, eentonige, Isaias-commentaar, gaat uit van het gezonde grondpriciep: „Prophetie is Gods zaak, en haar getuigenis moet daarom theologisch begrepen worden" (170). In dit boek is de theologie het religieus aansprekende zuivere Lutheranisme, met de „dodelijke" tegenstelling (98) tussen de genadige Heer en de „verloren" mensheid (Is. 5, 1; pp. XIV en 104), met de lineaire (te weinig dialektische) conceptie van het oordeel, dat niet loutert (21), maar vernietigt (71), met de gebruikelijke vooroordelen tegen de (overigens niet goed begrepen; 98) cultus en tegen het (eveneens verkeerd geïnterpreteerde) „synergisme" (17), en tenslotte met de gelijkstelling van de innerlijke boosheid der zonde met de goddelijke „toorn" (189). — Deze theologie is niet alleen gedeeltelijk onjuist (de auteur geeft zelf toe, dat Gods beloften tegenover de zondige mensheid onaangetast zijn (126); maar ze wordt, o.i., af en toe aan de teksten opgedrongen. Men mag de Schriftwoorden niet benaderen met een westerse „forensische" mentaliteit, daar waar ze in werkelijkheid vaak oosters-poëtische overdrijvingen bevatten. Men begaat geen „Verharmlosung" (27), als men Isaias' bewoordingen over de boosheid van „gans het volk" (23), over „Gods haat" (13), over de „verstoktheidstheologie" (54) opvat als drastisch-geformuleerde aansporingen tot boete (in geen geval wil de profeet „de deur toeslaan voor de boete": 108); vooral wat betreft de prediking van de profeet, moet de hiphil-vorm van Is. 6, 9 in zijn „permissieve" schakering begrepen worden: het gaat nl. om een gelegenheid tot verstoktheid. — Soms wordt, onder de druk van de oude liberale tekstkritiek, vrij lichtvaardig omgesprongen met de tekst: wat niet past in de „theologie", wordt als „onecht" van de hand gewezen (b.v. p. 29, in 2, 2 wordt gelezen „vele", in plaats van het hebreeuwse „kol"). — Sommige recente aanwinsten der wetenschap blijven onvermeld: b.v. de opinie van ALBRIGHT (er wordt enkel Duitse literatuur geboden) over Tarsjisj-Tartessos (40) of de opvatting van de mantelzoom als symbool der persoonlijkheid (XIII; 95).

J. DE FRAINE

Das Buch der zwölf kleinen Propheten, (*Das Alte Testament Deutsch,* B. 24 en 25), Deel I: *Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obodja, Jona, Micha,* übersetzt und erklärt von Artur WEISER, en Deel II: *Die Propheten: Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharja, Maleachi,* übersetzt und erklärt von Karl ELLIGER, Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht, 1949 en 1950, 17 x 24.5, VIII+262 en IV+207 blz., DM 10.80 en 8.20.

In de nieuwe Göttinger Bijbelcommentaar „Das Alte Testament Deutsch" vervalt de verklaring der „kleine profeten" in twee nagenoeg gelijke delen. De eerste zes worden behandeld door de uitgever A. WEISER. Ofschoon streng Lutheraans, in de geest van het geheel, staat de auteur toch open voor het objectief gehalte der teksten. Enerzijds herhaalt hij vaak dat het heil de uitkomst niet is van menselijke (3) of „kultisch-liturgische" boete (90), dat de zonde heel het wezen (28) of de ganse existentie (98; 252) doordringt, dat het cultus-apparaat egoïstisch (45; 131) of „magisch" is (90; 252), dat God een vernietigend oordeel uitspreekt (127; 136). Doch anderzijds vergeet hij niet dat de teksten eerder van een „polair naast elkaar staan van genade en oordeel" (141) gewagen; Gods oordeel is geen prijsgeven of vernietigen (71), en de zin van heel het wereldgebeuren is „niet het oordeel, maar het heil" (180). — Af en toe volgt WEISER het spoor van de onafhankelijke tekst-critici; sommige teksten worden willekeurig weggelaten (23: Os. 3, 5 is „Joodse inlassing"), of als interpolaties gebrandmerkt (Mi. 4, 1-5: 223). Inconsequent is de verklaring die WEISER geeft over Osee's houding tegenover het koningschap: eens heet het dat de profeet het instituut als tegen Gods wil gekeerd beschouwt (48); doch even later oordeelt de auteur dat het koningschap onder koning Hosea in verval geraakt was (55). — De vergelijking van de terafim-huisgoden met „de heiligenfiguren der katholieke volksvroomheid" (26), bewijst S.s. onbekendheid met het Katholicisme.

Het tweede gedeelte, van de hand van K. ELLINGER, is veel positiever, en minder religieus georiënteerd. Ofschoon de auteur meent dat „een zuivere scheiding tussen de gedachten

en de taal van de profeet en die van de redactor niet mogelijk is" (57-58), maakt hij toch druk gebruik van tekstkritische discussies, van omstellingen enz.; dan komt hij tot de beruchte sigla: Nah. 2, 1 aα (8), Soph. 3, 16 aαβ (77), Zach. 3, 8 aγb (115). — Bij Nah. 2, 1 wordt met geen woord gerept van Is. 52, 7 (9); in Hab. 3, 14-15 blijven de „eeuwige heuvelen" onverklaard (49). — Enkele malen wordt gezinspeeld op het hypothetische „Feest der Troonsbestijging van Jahwe" (77, in verband met Soph. 3, 14-17; 139, voor Zach. 9, 9). — Mal. 1, 11 (over het universele offer) wordt bestempeld als „storend toevoegsel" (187). — De hymne „Dies irae" kan bezwaarlijk een „oud-kerkelijke" genoemd worden (62), aangezien ze waarschijnlijk pas in de XIIIde eeuw gedicht werd.

J. DE FRAINE

Dr Ch. De Beus, *De oud-christelijke doop en zijn voorgeschiedenis. Kritisch overzicht van veertig jaren onderzoek met betrekking tot den doop in het Nieuwe Testament*, Deel I: *De Voorgeschiedenis*, Deel II: *De oud-christelijke doop*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1945 en 1948, 15 x 23.5, VII+160 en VII+210 blz., ing. f 4.90 en 8.—.

Door de omstandigheden werd S. gedwongen het opzet van zijn proefschrift enigszins te wijzigen, en zich allereerst te wijden aan de uitvoerige literatuur, die van 1903 tot 1943 over de christelijke doop het licht zag. Alhoewel dit opzet gewoonlijk tot de voorstudie van een thesis behoort, mag men in dit geval wel zeggen dat een kritische studie van al deze werken, waarin de hoofdthema's worden losgemaakt van het al te persoonlijke of accidentele, helemaal op haar plaats is. Zulk een werk eist van de geleerde een grote onbevooroordeeldheid, en zin voor evenwicht en de juiste maat, waar S. zeker de beste bewijzen van heeft gegeven. — Het Doopsel van Johannes wordt door hem terecht gezien uit de Schrift, als een doopsel van bekering en voorbereiding op de vergeving der zonden in het nieuwe Messiaanse rijk. Los staat het van de Mandese doop, en het blijft onderscheiden, ondanks sommige gelijkenispunten, van de Joodse proselietendoop. Daarop geeft hij zijn oordeel over de doop van Christus door Johannes, waar hij, zonder diep op de vraag in te gaan, terecht wijst op de activiteit van Jesus zelf en van God, waarmede Christus' messiaanse activiteit haast officieel wordt ingezet. Wat het tweede deel betreft, spreekt van zelf dat de behandelde literatuur nog omvangrijker is. Jammer lijkt ons dat een te geringe aandacht wordt geschonken aan de R.K. werken, waarvoor men nog altijd de stilzwijgende vrees koestert, als zouden zij, wijl dogmatisch, dus ook niet objectief zijn. Maar wij herkennen bij S. dezelfde dogmatische „Hemmungen", als men wil, in zijn beklemtonen van de veroordeling van de wettische vroomheid, het centraal belang van het geloof. Zo vinden wij niets over de uitgebreide litratuur, die ontstaan is rond Casel, tenzij in één voetnota, niets ook over de belangrijke studies over *Sacramentum* van iemand als een de Ghellinck. Buiten deze beperkingen, biedt ook dit tweede deel heel wat vruchtbare suggesties, gezonde inzichten, zuivert het ook het terrein van veel extremistisch onkruid, dat er de vorige jaren welig tierde.

P. FRANSEN

Erich Fascher, *Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Halle, Max Niedermeyer Verlag, 1949, 42 blz., DM 4.50.

Met de opvattingen van de S. kan men vrede hebben, maar hij komt zelf eigenlijk pas op p. 31 aan het woord. Vooraf geeft hij een uiteenzetting van de opinies van Reimarus, Strauss, Keim, Weiss, Bousset, Ed. Meyer, Bultmann, Schlatter, Dibelius, Albertz en Köhler. Met vreugde konstateert men, dat hij deze wirwar van fantasie en subjectivisme afwijst en de Evangeliën neemt zoals ze er liggen. De voornaamste verdienste van het werkje is, dat de samenhang van de „bekoringen" met het geheel van het evangelie, en zeer beknopt met de rest van het N.T., wordt aangetoond. Het laat echter vele gewichtige vragen open, b.v. omtrent het wezen van duivel en geesten, van de Zoon Gods; ook omtrent de strekking van de bekoringsgeschiedenis en de moeilijkheden daarin opgesloten zal men door de lezing niet veel wijzer worden.

L. ROOD

Paul Gaechter, S.J., *Semitic literary Forms in the Apocalypse and their Import*, etc., Theol. Studies 1947-9.

Dit „etc." duidt nog twee overdrukken uit de Theol. Studies aan, die een voortzetting zijn van het bovengenoemde artikel: The role of memory in the making of the Apc. en The original sequence of Apc. Pater G. is geen onbekende op het gebied van stilistisch-kritische studiën. Het is nog steeds een glibberig terrein en menigeen zal zich niet zo zeker voelen als de schrijver van deze artikelen. Toch is ook dit aspect, niet in het minst bij een geschrift als de Apoc., van belang en de inzichten van G. zijn zonder twijfel belangwekkend.

L. ROOD

J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London, Longmans, Green & Co., 1950, XI + 446 blz., 26 sh.

Joseph H. CREHAN S.J., *Early Christian Baptism and the Creed*, (*The Bellarmine Series*, *13*), London, Burns Oates & Washburne, 1950, X+189 blz., 21 sh.

Deze twee werken, gedeeltelijk over hetzelfde onderwerp en in zekere zin complementair, zijn ontstaan in Oxfordmilieu tussen 1938 en 1950. Kelly bestudeert de geloofsbelijdenissen vanaf hun ontstaan tot aan de opname van het zogenaamde apostolische Credo, in de textus receptus-vorm, door de Romeinse liturgie, volgens hem veeleer in de 10e en 11e eeuw dan in de 9e (Morin, Kattenbusch). Zijn studie betreft niet alleen de tekstgeschiedenis doch tevens de doctrinale en theologische ontwikkeling der geloofsbelijdenissen. Vóór hem heeft niemand dit op zo systematische en tegelijk synthetische wijze ondernomen, en hij toont zich werkelijk op de hoogte van zijn taak. Wanneer hij de doctrinale inhoud der verschei-dene artikels ook van de praeconciliaire Credo's onderzoekt, geeft hij blijk van wijs en evenwichtig oordeel. Treffend b.v. hoe hij met betrekking tot het christologische gedeelte weerstaat aan de strakke constructiviteit van de Duitsers (Harnack, Holl, Lietzmann), anderzijds echter evenmin toegeeft aan de theorie van Lebreton e.a., volgens welke het zich zou ontwikkeld hebben hoofdzakelijk onder de druk van de opkomende ketterijen. K. oordeelt dat het Christus-kerygma in zich het zaad droeg van een meer uitgebreide en gefixeerde geloofsprediking, dat ontkiemen kon zonder de stimulus van intellectualistische schema's en doctrinale afwijkingen.

Uitgaande van de tegenstelling tussen Mt. 28, 19 en het doopsel „in de naam van Jesus" der Handelingen, onderzoekt Crehan de verhouding tussen doopsel en geloofsbelijdenis, over een aanmerkelijk kortere periode natuurlijk. Zijn werk heeft meer het karakter van een rechtstreekse en gedetailleerde bronnenstudie dan dat van K. die, juist omdat hij meer gesteld is op een systematische uiteenzetting van een nog complexer onderwerp, enigszins afziet van direkte en particuliere bronnenstudie. Cr. geeft blijk van grote speurzin; hij heeft zin voor het document en weet het te ondervragen, al zou men soms verlangen dat hij het beter kon laten spreken. Zijn onderzoek naar de mogelijke betekenissen van de uitdrukking „in de naam" b.v., waarbij hij ook in rabbinische geschriften is gaan snuffelen, levert daar het bewijs van. Enigszins bevreemdend is zijn poging om vers 3-4 van de proloog van Sint Jan als baptismale tekst te interpreteren: Joh. 1, 3-4 en 3, 5 zouden in de gedachte van de evangelist eenzelfde thema behandelen. Ook na zijn argumentatie gevolgd te hebben lijkt ons Joh. 1, 3-4 nog steeds een zeer kryptobaptismale tekst te zijn. Cr. is trouwens zelf zeer voorzichtig en zegt per slot van rekening niet veel meer dan dat de evangelist daar toch ook wel aan gedacht zou kunnen hebben. Met de Duitse literatuur van zijn onderwerp lijkt ons de auteur ietwat minder bekend te zijn. (Vgl. Ch. De Beus, De Oud-Christelijke Doop en zijn voorgeschiedenis, 1945-'48).

Het punt waarop beide schrijvers elkaar rechtstreeks ontmoeten is natuurlijk de verhouding van het Christus-kerygma en het trinitarische symbolum. Cr. maakt een scherp onderscheid tussen de geloofsbelijdenis van de dopeling en de rituele instelling van de doper. In zijn rituele functie zou deze een trinitarische geloofshouding aannemen en een trinitarische sacramentsformule gebruiken (Justinus stelt dit reeds voor als een apostolische traditie), terwijl de dopeling aanvankelijk enkel een christologisch geloof zou belijden, dat zich geleidelijk in een trinitarische formule zou ontwikkelen. K. overbrugt enigszins deze scheiding tussen doper en dopeling door de *interrogationes*, waaraan hij groot belang hecht. Terwijl voor Cr. het *symbolum Trinitatis*, als benaming van de doopritus, aanduidt dat deze werd opgevat als een contract, waarmede de Drieëenheid „in some way" iets te maken heeft (p.108), beschouwt K. heel in 't bijzonder, hoewel niet uitsluitend, de *interrogationes* als de symbolische uitdrukking van dit verband (p. 58). Ook de dopeling was er zich dus van bewust dat hij gedoopt werd in naam van de Vader, van de Zoon en van de H. Geest. Waartegen Cr. inbrengt dat Cyprianus een onderscheid schijnt te maken tussen het *symbolum Trinitatis* en de *interrogationes*. Wellicht is een nader onderzoek aangaande de *interrogationes* nodig om de vraag te kunnen beantwoorden: behoorde de trinitarische formule oorspronkelijk enkel tot de eigenlijke doopritus of was zij meteen min of meer uitdrukkelijk een geloofsbelijdenis vanwege de dopeling?

Wij rekenen het tot de grote verdiensten van werken als deze, dat zij preciese vragen als de zoëven geformuleerde doen oprijzen. E. VANDENBUSSCHE

Geoffrey Grimshaw WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, S.P.C.K., 1950, XV + 199 blz., 15 sh.

Het eerste deel van dit boek beschrijft de geschiedenis van het Donatisme tot en met Augustinus (ch. 1-2) en geeft een gedetailleerde analyse van diens geschriften met be-

trekking tot de Donatistenstrijd (ch. 3). De tweede helft schetst Augustinus' leer over de Kerk (ch. 4), Kerk en Staat (ch. 5) en de Sacramenten (ch. 6). — Het boek is op de bronnen bewerkt, die overvloedig worden geciteerd. En het historisch gedeelte biedt in kort bestek wel de beste gedetailleerde geschiedenis van het Donatisme sinds het standaardwerk van Monceaux. Minder bevredigend daarentegen is het doctrinaire deel, waarin de beperkte ruimte en ook wel een tekort aan theologische vorming het de auteur onmogelijk maken om de fijne nuancen van Augustinus' leer (en Augustinus is een man van vele nuancen) zuiver weer te geven en juist te verstaan. Wie beseft, hoezeer voor Augustinus „charitas" ook wezenlijk juridische eenheid met de Kerk is, leest met verbazing dat volgens hem „this unity of the Church is organic and not institutional" (blz. 114). Even onbegrijpelijk is het te lezen, dat volgens Augustinus de genade buiten de Kerk kan worden gegeven (blz. 154; ook zo over De Rebaptismate: blz. 105), of dat voor hem de zichtbare Kerk en het Mystieke Lichaam onderscheiden zijn, zonder dat op beider eenheid wordt gewezen. Omdat Mr Willis de leer van Augustinus niet voldoende van nabij volgt, kan hij menen, dat deze om redenen van „oeconomie" de geldigheid van de sacramenten der schismatieken verdedigde; hij werd daartoe genoopt vooreerst door de leer en de praktijk der Kerk (zie bijvoorbeeld Conc. Nicaenum. can. 8), en vervolgens door zijn overtuiging, dat als de ketters dopen of wijden, zij daarin nog iets van de Kerk hebben. — De literatuurlijst biedt werken van verschillende richtingen; het standaardwerk van F. Hofmann (Der Kirchenbegriff des hl. A., 1933) en de voortreffelijke artikelen van Grabowski in Theological Studies (1945-50) ontbreken echter.

P. SMULDERS

Eugène MARCOTTE O.M.I., *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano.* Préface du T. R. P. J.-Ch. LAFRAMBOISE, Recteur Magnifique, (*Universitas Catholica Ottaviensis, Dissertationes ad gradum laureae,* S. Th. t. 2), Ottawa, Editions de l'Université, 1949, 16½ x 25, 220 blz., ing. Can. $ 3,—.

De moderne theologie, vooral die der handboeken, — iedereen weet het nu wel — maakt een zware crisis door. Het heeft dan ook zijn belang terug te grijpen naar de gezonde, realistische en tevens diepgodsdienstige leer van diegene, die in de XVIde eeuw opnieuw de hoofdlijnen schetste van onze klassieke theologische methodiek. Dit is ook de bedoeling van S. met zijn proefschrift, wat nog onderlijnd wordt door het voorwoord van zijn vroegere deken van de theologische faculteit, nu Rector van de Universiteit.

Na Cano's persoon en ideeën gesitueerd te hebben in de theologische strijd van zijn tijd, gaat hij onmiddellijk over tot de expositie van zijn leer over het wezen en de methodiek van de theologie. Welk is het wezen van de theologie, als wetenschap, haar formeel object: *„veritas prima Ecclesiae revelans ea, quae ad religionen pertinent"*, haar hoofdbeginselen, de „theologische conclusie" en de aard van de theologische arbeid.

Voor een doctoraatsproefschrift maakt S. het zich nogal gemakkelijk. Hij blijft hoofdzakelijk bij een commentaar van het Lib. XII, het exposé van P. A. Gardeil op de voet volgend. Geen vergelijkende studies van tijdgenoten. Duits schijnt hij niet te kennen: één citaat van Mgr. Grabmann houdt een fout in (blz. 70, noot 9). Elders citeert hij hem liefst in het Frans. Het belangrijke werk van Dr A. Lang kent hij slechts langs recensies om (blz. 13), en langs P. Gardeil (blz. 151). Zo komt het dat hij voor de delikate kwestie van de *„conclusiones theologicae"* P. Gardeils voorkeur voor Langs hypothese erkent tegenover die van Marin-Sola, en zich onmiddellijk van de hele kwestie afmaakt met een elegant: „Pour notre part, nous n'aurons pas la prétention de dirimer le débat . . . . !" (blz. 151). Zo ontsnapt hem totaal het nog belangrijker artikel van Dr Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica,* in *Divus Thomas,* Fr., 20 (1942) en 21 (1943). In dit laatste artikel wordt een heel speciale aandacht besteed aan M. Cano en D. Bañez blz. 79-94).

P. FRANSEN

Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums, Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt,* Ausgabe letzter Hand, Zweite durchgesehene Auflage, herausgegeben von Josef HÖFER, (*Gesammelte Schriften,* Band II), Freiburg, Herder, 1951, 16 x 24.5, XXXII+779, geb. DM 28.

Iedereen kent de Herderuitgave van de werken van M. J. Scheeben. Deze heruitgave zal aan ieders verwachting voldoen. De paginering van tekst en registers is tot op enkele woorden na dezelfde gebleven; in hoofdzaak werden slechts de nota's bijgewerkt, en hier en daar aangevuld met meer recente literatuur, vooral Duitse. Wij zouden echter graag

de vroegere kritieken van onze betreurde vriend en geleerde collega Prof. Mag. Eug. Druwé, een onzer beste Nederlandse Scheebenkenners willen herhalen. Een wetenschappelijke uitgave had meer rekening moeten houden met de eerste uitgave van S., waarnaar hij zelf, zijn tijdgenoten en nakomelingen uitsluitend verwijzen. Prof. Druwé heeft in de Nederlandse tekst tot zelfs de paginering bewaard van de *editio princeps*. Verder werd veel te weinig moeite gedaan om de citaten van S. zelf bij te werken, en aan te vullen met de verwijzingen naar Migne's Patrologie, wat Prof. Druwé ook met de grootste nauwkeurigheid heeft gedaan voor *alle* citaten. Zie *De Mysteriën van het Christendom*, Antwerpen, De Standaard, 1945, band I, blz. XXVII-XXX, en Streven 8 (1940-1941) 572 v.

Prof. Druwé had zelf in de eerste Höfer-editie verscheidene onnauwkeurigheden aangetekend, waarvan wij hier de voornaamste laten volgen. Blz. 10 noot 3 : sed ita etiam, ut *illarum* veritatum .... intelligere *potest*" Mansi, t. 48, kol. 81 ; blz. 15 noot 8 : *Eph. 3, 8* ; blz.30 noot 7 : (Rom. 1, *20*); blz. 33 noot 5 : (Rich. Beniamin *maior*, ... ; PL. 196, 137 v.); blz. 55 noot 14 : August., Tract. 105(?) in Io. ; De Trin. l. 8, c. 10, en l. 6, c. 5 ; PL. 42, 960 en 928 ; blz. 66 noot 4 : „.... *in* alterutro amore .... est in *intimo* amore *illius*" ; blz. 82 noot 2 : Haeres. *74 n. 7* ; PG. 41, 488 v. ; blz. 132, noot 3 : Gal. 4, *19* ; blz. 137 noot 4 : „Per *hoc* osculum .... Deo *Verbo*, ... poposcit : Deus *Verbum* se ei ; blz. 140 noot 12 : Serm. 13 de verbis Apostoli (= *serm. 156, n. 15 ; PL. 38, 858)*; blz. 142 noot 4 : im Hymnus „Veni *Sancte Spiritus*" ; blz. 145 noot 7 : Rom. 8, *15* ; noot 8 : Gal. 4, *6* ; blz. 183 noot 4 : foutieve verwijzing van Scheeben ; eigenlijk : *Contra Julianum, 4, 16 ; PL. 44, 781* ; blz. 231 noot 4 : De civit. Dei l. 14, c. *17* ; PL. 41, 425 ; blz. 239 laatste paragraaf : *nur metaphorisch* (en niet : metaphysisch) kann man sagen ; blz. 263 noot 4 : Cyr. Alex. (*In Is. l. 1, or. 4 ; PG. 70, 181)*; noot 5 : Greg. van Nyssa, de Beat. *(or. 3 ; PG. 44, 1226)*; blz. 305 noot 5 : Sermo *12* de passione Domini ; blz. 306 noot 6 : De verbis I Cor. 15, *28* ; blz. 308 noot 16 : Gal. 2, *20* ; blz. 310 noot 19 : Greg. M. *Hom. Evang., 38* ; PL. 76, 1283 ; August., *In Jo., tr. 2 n. 2* ; PL. 35, 1990 ; blz. 338 noot 8 : „Vinculum unitatis nostrae *cum Deo et Patre* Christum .... " ; blz. 339 noot 11 : Ebd. *l. 5, c. 16* ; P.G. 7, 1167 ; noot 12 : De resurrectione carnis (*c. 51*); PL. 2, 869; blz. 345 noot 5 ; Manuale S. Augustini c. *26*; PL. 40, 962 v. ; blz. 347 noot 2 : „*f*elicior, si in eo *manet* ...."; blz. 363 noot 14 : „.... Totum meum consumat ignis .... in resurrectione *iust*orum ...." en verder : „ut mereatur ibi immortalitatem ...." In Psalm. *50* (n. 23 ; PL. 36, 599); blz. 368 noot 19 : „.... quam Abel" (Hebr. 12, *24*); blz. 379 noot 6 : *Scholia de Incarn. Unigeniti, cap. 9* ; PG. 75, 1378 ; blz. 392 noot 13 : „.... Omnis potestas (mihi, del.) data est ...." en verdere regel : „quia spiritui *corporaliter* iuncta ...." ; blz. 393 9de regel : unseres Leibes, en niet Lebens ; blz. 399 noot 7 : Hilarius ; In Psalm. *42*, n. 6 ; PL. 9, 688 ; blz. 416 noot 18 : in het midden „.... sacrificia vis divinae benedictionis ....", en volgende regel : „qui iam *in* Christo est regeneratus ...." ; blz. 423 noot 30 : mdden in de tekst : „.... colligitur, et duorum *testam*entorum instructione, ..."; blz. 472 noot 5 : I Kor. 7, 14 ; blz. 513 noot 11 : (Conc. Trid. sess. *6* ....); blz. 544 noot 10 : 2 Kor. *4*, 16 ; blz. 585 noot 4 : Ps. *134, 6* ; blz. 590 noot 3 : in fine : sein treuer Schüler Prosper in *Resp.* ad cap. Gall. ; blz. 624 noot 8 : .... subiiciuntur prae*dic*tae *doctrinae* et philosophiae ....".

Dit is slechts een greep uit de talloze correcties en aanvullingen waarmede onze zo secure collega de eerste uitgave van Höfer had verbeterd als voorbereiding op de Nederlandse vertaling en zijn eigen commentaar op de tekst van Scheeben. Ons dunkt dat de bruikbaarheid van deze uitgave, die klassiek wil worden, veel meer zou gewonnen hebben door dit soort werk, dan door de uitgesponnen bibliographie van moderne auteurs. Het is immers bekend dat Scheeben nogal slordig was in zijn citaten. Deze bemerkingen willen nochtans niets afdoen aan de blijvende waarde van deze uitgave, en de zorg, waarmede Herder ze ook deze keer weer gedrukt en gebonden heeft.

P. FRANSEN

Matthias LAROS, *Katholischer Glaube, Was er ist und was er nicht ist*, Neue Ausgabe, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1947, 11.5 x 17, 248 blz., ing. DM 5.80, geb. DM 6.80.

Door de Nazis verboden en uit de handel getrokken, verschijnt deze kleine lekendogmatiek opnieuw. De problemen zijn niet veel veranderd. Tegenover een zekere inflatie van de religieuze inzichten, en vooral tegenover bewegingen, die ook een totaal geloof voor zich opeisen, staat elke gelovige met de plicht van een gewetensonderzoek, van een diepere studie ook van zijn geloof, om aldus beter getuigenis te kunnen afleggen van zijn godsdienst. God, zijn transcendentie, zijn persoonlijkheid en vaderlijke Voorzienigheid tegenover het immanentisme, het onpersoonlijke en het noodlot ; Christus als énige Verlosser uit onze zondige verlorenheid, alsook als God en mens tegenover het beruchte onderscheid tussen de „Christus uit de geschiedenis" : een mythe, een hoogstaande persoonlijkheid, en de „Christus van ons geloof", en ten slotte de Kerk, als voortlevende Christus, zijn Bruid

en Lichaam, zijn de drie voornaamste fundamenten, waarop S. zijn vernieuwd geloofsinzicht steunt. Daarop volgen nog drie zeer actuële verhandelingen over het Pauselijk Primaatschap, de Onfeilbaarheid van Kerk en Paus, en ten slotte de verhoudingen tussen de leek en de priester in de Kerk. — Dit boek voor de mensen van onze tijd geschreven, in een taal, die zij onmiddellijk begrijpen, kan veel helpen om ons theologisch inzicht alsook onze prediking directer af te stemmen op de mensen, waarvoor wij staan, en voor wie wij verantwoordelijkheid verschuldigd zijn aan God.

P. FRANSEN

Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland. Jaarboek 1950. Voordrachten en Gedachtenwisselingen, Hilversum, Gooi & Sticht, 1950, 16 x 24, 254 blz.

De Jaarboeken van dit Werkgenootschap verschijnen met een verblijdende regelmaat. En — wat belangrijker is — de inhoud blijft op hetzelfde hoge, actuele en interessante peil. In dit derde deel vindt de dogmaticus verhandelingen over de Lubac's *Surnaturel* (KRELING), Christus' onzondigbare vrijheid (DE GIER), de „anima creata" van de Kerk (MULLER), dogma-ontwikkeling en theologische redenering (V. D. PUTTE), de blijvende betekenis van Christus' mysteriën (GROOT). Aan de moralisten worden uiteenzettingen geboden over artificiële inseminatie (WAGEMANS), het tractaat „de fine ultimo" (MOONEN), overplanting van ledematen en organen (VAN ZUNDEREN), de zin der maagdelijkheid (HOEGEN). Een laatste en langste artikel (203-253), waarin de identiteit van de zedelijk goede met de heilzame daad, en in verband hiermee de verhouding van genade en natuur, en het begrip „morele noodzakelijkheid" van de genade worden uitgewerkt (SCHOONENBERG), is zowel voor dogmatici als voor moraaltheologen van fundamenteel belang.

F. MALMBERG

Augustiniana, Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnerorde, Heverlee-Leuven, PP. Augustijnen, Parkbosstr. 1, 1951, Jaargang I, afl. 1, 16 x 25, 76 blz., abonnementsprijs 100 frs voor België, en f 8,— voor Nederland.

In een *Verantwoording* wijst de redactie op de belangrijke taak, die ze op zich heeft genomen : als voorzetting van de *Augustiniana Neerlandica,* die als polykopieën verspreid werden, in het Nederlands taalgebied de studie van Augustinus te bevorderen, de Augustijnse geschiedenis en spiritualiteit, vooral in de Nederlanden, te bestuderen, en in betrekking hiermede ook het Jansenisme te behandelen. Dit jaar verschijnt het tijdschrift in drie afleveringen. De eerste artikelen zijn : E. Braem O.E.S.A., Augustinus' leer over de heiligmakende genade ; L. Ceyssens O.F.M., Jean Recht en Mission à Madrid pour *l'Augustinus* et l'Augustinisme (1649-1653); N. Teeuwen O.E.S.A. Het college der Augustijnen te Leuven. Wij wensen het nieuwe tijdschrift een vruchtbaar en succesvol werk.

P. FRANSEN

Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* eerste band, Gütersloch, C. Bertelsmann, 1949, 16 x 22.5, XIV+411 blz., geb. DM 20.—.

Geschiedenis is een wondere wetenschap. Zij heeft iets van de schilderkunst. Men vindt er miniaturen, psychologische portretten, grote historische taferelen en meer sobere expressionistische tableaux. Hirsch voelt meer voor dit laatste genre. In de bespreking van deze eerste band, passen dan zeker enkele woorden over zijn *methode.* Weinig feiten en realia ; niets van die pijnlijke „Gründlichkeit", waaraan ons een zekere Duitse wetenschap gewoon heeft gemaakt. Enkel de hoofdfeiten, en vooral de protagonisten van het grote menselijke drama en hunne ideeën. Na een uiterst korte schets van de persoon op de achtergrond van zijn tijd met alleen maar de opgave van die werken, die beslissend waren, tekent hij met een waarlijk meesterlijke hand het expressionistische beeld van hun overtuiging en hun ideeën : het vertrekpunt, de hoofdthema's, de voornaamste stellingen en hunne steunpunten, de toepassingen hiervan en de gevolgen, vooral op 't gebied van de evangelische theologie. Dit alles met een sobere, rechtlijnige stijl, waarin een greintje pathos ons er aan herinnert, dat wij met geen Fransman te doen hebben. Wat de *inhoud* van deze eerste band betreft, heeft hij het eerst over de rationalisering en de verwereldlijking van het europese denken van af het midden van de 17de eeuw : de laicisatie van het recht door Grotius, van de Staat door Hobbes, Spinoza en Locke, de cartesiaans gegronde verdraagzaamheid van Bayle en de ontwikkeling van het nieuwe duits-evangelische kerkelijk recht door Pufendorf en Thomasius. Het tweede deel laat ons de tragedie van de moderne theologie op de voet volgen. Koningin der wetenschappen, wordt zij nu als een Assepoester, verdrongen door het succes en de branie van haar jongere zusters, de Wiskunde en de Sterrekunde met

Copernicus, Kepler en Galilei, die mekaar terug vinden bij een nog jongere zuster, de universele Natuurkunde, waarin door de atomisatie van het heelal de interpretatie van het wereldgebeuren uitsluitend aan de rede en de exacte wetenschappen wordt toevertrouwd. Ook zien wij hoe het Godsbeeld, het begrip van Gods Voorzienigheid, het christelijk wereldbeeld op aristotelisch patroon, en het gezag van de Bijbel voor het eerst worden aangetast, door sommigen met maat, en met het verlangen het essentiële nog te redden, door anderen eenvoudig over boord gegooid. In Engeland komt het echter met de Deisten, of juister gezegd de „Freethinkers" tot een ware stormvloed, van de rede tegen elke vorm van Openbaringsgodsdienst, en dus ook elk heteronoom godsdienstig gezag, zij het de Bijbel, of de Kerk. Dit behandelt S. op meesterlijke wijze in zijn derde en laatste deel. Zo Spinoza in Nederland eenzaam blijft in zijn radicaliteit, zullen Herbert en Spencer de weg effenen voor de klassieke thesen van Locke. Daarop ontbrandt in Engeland, zowel in de theologische kringen, als in de meer hoofse en humanistische, een strijd om het Christendom naar kerkelijke opvatting tegen het rationeel gefundeerde christelijk geloof der vrijdenkers. Hoogtepunt in de geestelijke invloed van Engeland op het continent, waarop nochtans de huidige Anglikaanse Kerk moeilijk met welgevallen kan terug zien, blijft deze gedachtenstroming ontegenzeggelijk nog altijd in meerdere of mindere mate onze moderne theologie beïnvloeden.

P. FRANSEN

D. Heinrich Vogel, *Christologie*, I. Band, München, Chr. Kaiser Verlag, 1949, 16 x 24, VIII+480 blz., ing. DM 22.50, geb. DM 26.

Aangezien de oplossing van een probleem steeds relatief is tot het standpunt van degene die het stelt, is het van het grootste belang het standpunt te bepalen waarop het uiteraard moet gesteld worden. Prof. Vogel omschrijft dan ook met grote zorg het standpunt waarop het Christusprobleem zich opdringt aan elke Christusgelovige. Niemand anders dan Christus zelf heeft dit probleem gewekt bij zijn apostelen. „Maar gij, wie zegt gij dat ik ben?" (Mt. 16, 15). Hier en hier alleen is het probleem absoluut en definitief gesteld, en een dogmatische Christologie kan niets anders zijn dan de verklaring van het antwoord op deze vraag. Gaat men alleen na wat de geschiedenis of het menselijk verstand of de religieuze beleving gemaakt heeft van Christus, dan bereikt men slechts een „objectieve" Christologie die door de vraagstelling zelf reeds gerelativeerd is. Toen Simon nu antwoordde: „Gij zijt de Christus de zoon van de levende God", heeft Jezus aan dit woord niet alleen goddelijke authenticiteit verleend, doch tevens heeft hij de ruimte aangewezen waarin het moest gehoord worden. Dit is de betekenis van de naamverandering van Simon, de woordvoerder van de apostelen, in Petrus, d.w.z. de rots waarop de Kerk rust: de Christologie moet ontspruiten aan het Kerkelijk beluisteren van deze vraag en dit antwoord.

Na de probleemstelling (1-40) handelt dit eerste deel slechts over de naam (41-75) en — gedeeltelijk — de persoon van Christus: motief, feit, kennis van de menswording (79-218), de mensheid van Gods Zoon (219-477). De menswording als gebeurtenis wordt vooral belicht door een uitgebreide exegese van de Proloog van het Joannesevangelie. In het gedeelte over de middelaar wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen de *werkelijke*, d.w.z. in zondige existentie staande, en de *ware*, d.w.z. de ongeschonden imago-Dei-mensheid. Natuurlijk betekent dit onderscheid geen scheiding, en wordt de ware mensheid evenmin als de werkelijke buiten het geloof om gekend; doch het feit alleen dat aan de ware mensheid zoveel aandacht besteed wordt is op zichzelf reeds betekenisvol.

Het is voorshands nog niet mogelijk zich uit te spreken over deze Christologie, daarvoor moeten wij haar beëindiging afwachten. Intussen is het opmerkelijk dat Prof. Vogel door een ongewoon dynamische en spirituele exegese doordringt in de H. Schrift. Het is echter de vraag of deze ongetwijfeld vruchtbare dynamiek wel zo zuiver onder het geloof ressorteert als een orthodox Lutheraan geneigd is van zich te eisen.

E. VANDENBUSSCHE

W. R. Matthews, *The Problem of Christ in the twentieth Century, An Essay on the Incarnation, (The Maurice Lectures, 1949)*, London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1950, 12.5 x 19, X+88 blz., 7/6.

De Dean of S. Paul's is van oordeel dat de oplossing van het Christusprobleem moet gevonden worden in de analyse van het zelfbewustzijn van de historische Jezus in de synoptici, (niet in het Johannesevangelie). Doch wanneer de Kerk van de eerste eeuwen dit bewustzijn dogmatisch heeft zoeken te formuleren, heeft zij beroep gedaan op de onbijbelse Godsidee en het deficiënte persoonsbegrip van de Griekse philosophie. Wij hebben die oude christologie thans te denken met beter aangepaste kategorieën. Voor een

rijkere opvatting van de persoon hebben wij vooral gebruik te maken van de psychanalytische gegevens van Freud en Jung en van de parapsychologische phenomenen. In het licht van deze gegevens moet het zelfbewustzijn van Jezus onderzocht worden. Intussen kan evenwel alleen de metaphysica een definitief antwoord geven op het Christusprobleem. Schr. meent hier speciaal het begrip van substantie te moeten vervangen door het meer dynamische *pattern*. — Deze poging is ingegeven door een eerlijk rationalisme dat, verre van alle overdreven zelfvertrouwen, getuigt van positieve bescheidenheid. Doch zelfs op dit standpunt is voor de Christologie veel meer te vinden in de phenomenologie dan in de psychanalyse en de parapsychologie.

E. J. VANDENBUSSCHE

Paul ALTHAUS, *Was ist die Taufe?,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950, 13 x 20, 32 blz., ing. DM 1.85.

Joachim JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?,* 2. völlig neu bearbeitete Auflage, ibid., 1949, 17 x 25, 50 blz., 4 ill., ing. DM 2.50.

In protestantse landen heeft de aanval van K. Barth op de kinderdoop heel wat beroering verwekt, die na zoveel jaren nog niet over is. Is het niet wellicht, omdat het traditionele antwoord van de Christenheid voor een Protestant, die het volle inzicht in het Sacrament heeft verloren, noodzakelijk lastiger uitvalt? In een eerste artikel, merkt A. op, dat de Doop voorzeker een teken en een zegel is van onze verlossing in Christus. Hij werkt in ons als het Woord zelf van het Evangelie, met dit verschil evenwel, dat hij het Evangelie als het ware op mij concentreert. „In ihr verdichtet sich die Berufung durch das Evangelium zum Christus" (blz. 9). Hij is een akt van God, maar tevens ook een akt van de gelovige. In zover *constitueert* hij mij tot lid van het volk van God. Deze „actualisatie" van de Doop lost nog niet de moeilijkheid op van de kinderdoop, die hij terecht in de Schrift aangeduid vindt, tenzij het kind gedoopt wordt in het geloof van ouders, peters en de gemeente. In het tweede artikel volgt een kleine studie over Luther's houding tegenover de kinderdoop. Hier trof ons allermeest een soort herrijzen van de kerkelijke Traditie, in zover God „in der Kirchengeschichte ein unverkennbares Ja zur KT gesprochen hat" (blz. 19). De Schrift sluit hem niet uit; dat is genoeg! (blz. 20-21). Volgen verscheidene bemerkingen, die aantonen, hoe Luther er mede geworsteld heeft om van zijn standpunt uit toch de traditionele Kinderdoop theologisch te verantwoorden.

Na een overzicht over de disputen van 1928 tot 1930, en van 1937 tot 1949, probeert J. zelf de rechtstreekse methode uit de Schrift, en de onrechtstreekse uit het gebruik bij de mysteries, in de proselytendoop en in de eerste eeuwen van de Kerk. J. verbindt de christelijke Doop over de doop van Johannes met de Joodse proselytendoop. Dan volgen de beroemde „oikos"-teksten uit het N.T., versterkt door teksten uit de Catacomben en de eerste Vaders. Al kunnen wij het niet in alle punten met J. eens zijn, toch levert deze studie een belangwekkend en ernstig bewijsmateriaal voor het gebruik van de kinderdoop in de eerste Kerk.

P. FRANSEN

Bo GIERTZ, *Die grosse Lüge und die grosse Wahrheit, Fünfzehn Kapitel über christliche Grundwahrheiten,* Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht, 1950, 14 x 20.5, 219 blz., ing. DM 5.20, geb. DM 6.80.

Wil men een juist inzicht hebben in de Lutherse religiositeit, dan volstaat het meestal niet enkele dogmatische en speculatieve studies na te slaan. Hoe dit dogmatisch inzicht wordt beleefd, en wel bepaaldelijk aan leken concreet wordt voorgesteld, is dikwijls een vraag, die, beantwoord, een veel scherper licht werpt op de principiële dogmatische stellingen. Dit vinden wij in dit werk van de hand van de bekende Zweedse bisschop, die zelf, naar hij bekent, gedurende verscheidene jaren atheïst, nu bekeerd, zich met grote overtuiging en overredingskracht heeft gewijd aan de religieuze vernieuwing van zijn geloofsgenoten. Daarom juist is deze kleine „lekendogmatiek" zo interessant, vooral voor het inzicht in de zonde, het zaligmakend geloof, de sacramenten Doop en Avondmaal, en de concrete Lutherse christelijke beleving.

P. FRANSEN

De Heilige Geest, onder redactie van Prof. Dr J. H. BAVINCK - Dr P. PRINS - Prof. Dr G. BRILLENBURG WURTH, Kampen, J. H. Kok, 1949, 17 x 26, 454 blz., geb. f 9.25.

Onze tijd heeft, God zij dank, haar geloof terug gevonden in de H. Drieëenheid. Terecht, zoals Prof. Bavinck in zijn inleiding opmerkt, brengt het Pinksterfeest iets énigs in de christelijke godsdienst, waardoor het grondig verschilt van andere religies. Dit énige weer naar voren te brengen in de levende belijdenis is de bedoeling van dit boek. Vandaar de

vulgariserende, soms vertrouwelijk verhalende toon, ik zou haast zeggen de rustige predikatie, die al te vakkundige distincties en disputen mijdt. — In het eerste deel wordt de H. Schrift behandeld. Rekening houdend met het opzet, lijkt het ons toch al te genuanceerd. „Ruach" en „pneuma" komen in de Schrift voor met een hele gamma van betekenissen: van wind, adem tot de Derde Persoon van de H. Drieëenheid. Het opstel van Professor Grosheide, en van Dr Prins zijn hierop een uitzondering. Wat het tweede deel betreft, het historische, willen wij slechts wijzen op de meest interessante punten. Over het algemeen worden eerder afwijkingen in het geloof in de H. Geest beschreven, zoals de eerste secten van het christendom, de enthousiasten ten tijde van de Reformatie, het Duits idealisme en de geesdrijverijen bij de moderne secten van de Reformatie. Van oecumenisch standpunt uit gezien is de behandeling van de Middeleeuwse mystiek door de Ds P. N. Kruyswijk belangrijk. Al worden vooral de hogere trappen van de mystiek gezien als „een open strijd tegen het Woord van God, en dus tegen de H. Geest" (205 en 207), en de hele mystiek meer van buiten af beschouwd, toch mag men zeggen dat hier een lofwaardige poging werd gedaan om niet bij een caricatuur te blijven, zoveel mogelijk de positieve waarden te begrijpen, natuurlijk vanuit Gereformeerd standpunt. Aan Ruusbroec werd terecht een grotere aandacht gewijd. De beste studie is echter die van Dr E. D. Kraan over het Piëtisme. Dan volgt een derde deel, het praktische. Dit is natuurlijk het interessantste, omdat de schrijvers hier in hun vak thuis zijn. Wij krijgen hier goede en soms zeer goede bijdragen over de H. Geest en het belijden van de Kerk, het ambt en de genademiddelen, de gemeenschap, het geloof, het gebed en de heiligmaking. Dit alles wordt dan besloten door een nieuw stuk van Prof. Dr J. H. Bavinck: „Hebben wij den Heiligen Geest ontvangen?".

P. FRANSEN

Dr G. C. BERKOUWER, *Geloof en Volharding*, (*Dogmatische Studiën*), Kampen, J. H. Kok, 1949, 16 x 23.5, 216 blz., geb. f 4,95.

Het mysterie van Gods uitverkiezing, en de volharding der heiligen, die hiermede nauw verwant is, was altijd een zwaar probleem voor de menselijke geest, al bleef het in het religieuze perspectief voor alles een mysterie van troost en vertrouwen. S. stelt eerst het geloof van de Gereformeerde Kerken tegenover de Remonstranten, de R. Katholieken, en ook, al tracht hij dit laatste meningsverschil op het louter pastorale plan te houden, tegenover de Luthersen. Zijn houding is de consequente instandhouding van het *„sola gratia"*, waardoor Gods onoverwinnelijke genade ons *totaal* en *finaal* bereikt in het geloof, zonder dat wij mensen hierin een eigen, als tegenpool opgevatte activiteit zouden kunnen aan de dag leggen. Het „synergisme" blijft bij hem het ketterse schrikbeeld, wat hij in elke andere oplossing achterhaalt. Het aanvaarden van dit geloofspunt steunt niet op „een zelfstandige kennis van onze verkiezing door God", maar op ons onwrikbaar vertrouwen in de trouw van God, wat de heerlijkheid uitmaakt van de heilszekerheid, waarin ons geloof zich uitspreekt. Buiten elke rationele uitleg om, waardoor hij noodzakelijk in een soort determinisme zou vervallen, zal S. de verschillende leringen uit de Schrift over het vermaan trouw te blijven, over het gebed, over de verzoeking en de troost van de volharding herleiden tot een meer „existentieel", als wij dit woord gebruiken mogen, afgericht blijven door het geloof op de uitverkiezing van God in Christus, de „spiegel van onze verkiezing".

In verband hiermede zouden wij graag twee opmerkingen plaatsen. Vooreerst wordt het synergisme doorlopend in een dubbele betekenis gebruikt. Het wijst zeker op „twee elkaar begrenzende en aanvullende factoren", wanneer de mens gedacht wordt uit eigen kracht iets bij te brengen. Het is echter totaal iets anders, wanneer de mens slechts *positief* goed kan handelen, in zover hij geheel omvat wordt en gedragen door de rijkdom van Gods genade, terwijl slechts aan zijn eigen zondige wil wordt toegeschreven, dat hij uit die genadestroom — *negatief* dus — kan vallen. Verder verwonderde het ons enigszins bij de behandeling van de R.K. belijdenis allerlei te lezen over sacramenten en kenmerk, — waarin wij daarenboven twee krasse uitlatingen vonden, als zouden de „stoffelijke sacramenten" ons „binnenste" laten zwijgen (blz. 44), en als zou het charakter „neutraal" blijven (blz. 187), als een zuivere dispositie, zonder positieve inwerking op onze volharding (blz. 42), — en absoluut geen eigen verantwoording te vinden over de positieve leer van Trente aangaande het „magnum donum perseverantiae" (Dz. 806 en 826). Had S. zich verder de moeite gegeven om ook de theologische interpretatie na te gaan, die in de schoot der Kerk van deze belijdenis wordt gegeven, dan had hij bij de leer over de *gratia efficax* de Banneziaanse interpretatie gevonden, die niet zo ver staat van de zijne, en de Molinistische, die langs een omweg misschien, toch altijd onze volharding uitsluitend aan Gods uitverkiezing en genade wijt.

P. FRANSEN

Dr G. C. BERKOUWER, *Geloof en Rechtvaardiging*, (*Dogmatische Studiën*), Kampen, J. H. Kok, 1949, 16 x 23.5, 220 blz., geb. f 4.95.

Al wie enigszins met de gedachtenstromingen in de Reformatie vertrouwd is, weet, hoe het dogma *„sola fide — sola gratia"*, als *articulus stantis atque cadentis Ecclesiae*, door de vernieuwde Lutherstudie weer in het centrum van de belangstelling staat, alsook een der hoofdthema's vormt bij de disputen over de dialektische theologie en met Rome. In de drie eerste hoofdstukken wil S. dan ook niets anders doen dan de absoluutheid van dit heilsinzicht, alsook de fundamentele eensgezindheid hierin bij alle Reformatoren beklemtonen aan de hand van de Confessies en de Schrift. Met klem bevestigt hij, dat wij hier niet kunnen staan voor een Paulinische theologie, die zich hierin zou distantiëren van de rest van de evangelische boodschap. Daarom breidt hij ook in alle openheid de bedenkingen uit, die opkomen bij de leer van het Evangelie over het oordeel onzer werken en hun loon, alsook uit de brief van Jacobus. Onze werken worden door God geoordeeld, en dus ook naar hun waarde geschat, in zover zij echter *„in het geloof gedaan zijn"*, als „werken van het geloof", en niet „werken der wet" als „een vormgeving van het geloof" dus, en niet van de liefde (blz. 207). Zo zal ook het loon ons toekomen in het eeuwig leven, waarbij echter altijd „een element van verrassing zal komen van de mildheid van Gods genade", buiten elke juridische eis om en ethische zelfvoldaanheid. Ten slotte gaat S. dieper in op de correlatie geloof-rechtvaardiging. Al wordt men dus in de volle zin van het woord *in* de tijd gerechtvaardigd, toch moet men tevens hoger opzien naar de diepten van Gods liefde en verkiezing, waarin onze rechtvaardiging van eeuwigheid geborgen is. In deze beschouwingen waarin S. uitstekende opmerkingen wijdt aan de spanning tussen tijd en eeuwigheid in het heilsgebeuren, die in de persoon van Christus haar levende, zo niet systematische oplossing vindt, kan men interessante parallelen volgen met de R.K. leer van de *Gratia increata*. Wat het geloof betreft, moet het leeg zijn, intens passief, het instrument van onze rechtvaardiging, waardoor het, samen met de boete, waarin het zich uitdrukt, geen enkele causale, en ook niet strikt conditionele verhouding vertoont tot Gods alles beheersende genade. In dit hoofdstuk, als bij de bespreking der bedenkingen uit de Schrift, maakt S. het zich nogal gemakkelijk door een beeld op te werpen van de R.K. genade-theologie, waarin wij ons moeilijk erkennen kunnen. Om ons tot enkele technische centrale standpunten te bepalen, bezit het geloof en de boete ook bij ons geen meritoriale verhouding tot de genade, noch vóór, noch in de rechtvaardiging, daar de juiste plaats volgens St Thomas van het geloof en van onze boete in de rechtvaardiging de plaats is van een *dispositio ultima*, welke plaats zij trouwens bezetten in en door de inwerking van de genade. Zo kunnen wij deze halsstarrige misvattingen, die een ogenblik zelfs aan een soort „intuïtie" worden toegeschreven (blz. 192), moeilijk anders beoordelen dan als een „hineininterpretieren", waarvoor S. zelf alle verantwoordelijkheid zal moeten dragen. Ondanks zijn studies over de R.K. theologie is S. nog niet ver doorgedrongen in de kennis van dit geloof. Voor wat de Gereformeerde Theologie betreft, zullen wij oprecht zijn grote belezenheid, en vooral zijn dikwijls zeer genuanceerd en evenwichtig oordeel bij verscheidene disputen, bewonderen en waarderen. Zodat wij zelfs meerdere theologische analyses tot de onze zouden maken.

P. FRANSEN

Theodor STEINBUECHEL, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, mit einem Vorwort von Josef Maria NIELEN, Frankfurt a M., Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1949, 13 x 21, XVI+267 blz., geb. DM 8.50.

Dit posthume werk van de bekende Professor die ons eertijds de „Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre" schonk, in het fameuze handboek van Tillmann, geeft de tekst weer van lezingen welke hij als rector van de universiteit van Tübingen heeft gehouden na de ineenstorting van het regime. In vijftien voordrachten, rijk aan inhoud, wijst hij de innerlijke zedelijke houdingen aan, welke voor de volwaardig christelijke mens de weg uit de chaos banen. Het is een sterk-personalistische en diep-christelijke ethiek, een rijpe vrucht van een lang leven van philosophische, theologische en letterkundige studie. Heel het menselijk leven kulmineert in een verantwoordelijke inzet van de persoonlijkheid in de konkrete situatie. De voorlaatste lezing klinkt zelfs erg situationistisch, doch op een gezonde en aannemelijke wijze. Christelijk personalistische houdingen als eerbied, deemoed, vreugde en dankbaarheid, zelfs treurnis, worden ons voorgehouden. Deze ernstige en gedegen lektuur zal verdiepend werken en ons levendig voor onze verantwoordelijkheid stellen. Nochtans, eigenaardig genoeg, ontkomt men niet aan de indruk dat deze rijke phenomenologisch geïnspireerde studie, weldra niet meer zal beantwoorden aan de instelling van de hedendaagse lezer. Er is precies een dimensie vergeten, waaraan men nu ineens enorm belang is gaan hechten, ook in het philosopisch onderzoek : de diepte van

het onbewuste leven. Het zou wezenlijk jammer zijn, indien men daarom minder zou luisteren naar de meester die hier spreekt.

A. SNOECK

Jean SUTTER, *L'Eugénique, Problèmes - Méthodes - Résultats,* Institut national d'études démographiques, Cahier 11, Paris, Presses universitaires de France, 1950, 15.5 x 23, 256 blz., 550 Fr. frs.

We krijgen hier een zeer lezenswaardige documentatie óver en een goede inleiding tót de geneeskundige, genetische, demographische en sociologische implicaties van het eugenisme, als wetenschap van het gezonde menselijk geslacht. Tien zeer gevulde, ietwat rommelige hoofdstukken geven een overzicht van de stand van zaken, en wijzen even de toekomst in. Zo volgen gegevens en nog eens gegevens mekaar op, die een mens laten nadenken over de complicatie van het probleem. Het werk is een beetje op zijn amerikaans opgesteld, volgens de methode van de „social sciences". Het mist wel de overzichtelijkheid daarvan en heeft anderzijds niet de helderheid die men zou verwachten van een franse schrijver. Het zijn feiten, onderzoekingen, statistieken, zonder veel wijsbegeerte, laat staan theologie. Alleen het laatste hoofdstuk is enigszins oriënterend voor zover het de gegevens synthetiseert en het oordeel uitdrukt van de schrijver omtrent enkele eugenetische methodes. Hij is voorstander van het praenuptiaal onderzoek op de kiese wijze waarop dit geschiedt in Frankrijk. De huwelijksselectie à la Galton komt hem utopisch voor. De artificiële inseminatie roept voor hem problemen op. De sterilisatie en de vruchtafdrijving worden als ondoelmatig en gevaarlijk voorgesteld. Men moet veel meer verwachten van geplande en voorzichtige hulp aan de families, en vooral van een culturele opvoering van de bevolking. Politiek eugenisme is uiteraard gevaarlijk. Het behoeft in alle geval streng wetenschappelijke fundering die nog niet gelegd is. Het werk van Dr Sutter is aan te bevelen als inleiding, te meer daar ieder hoofdstuk besloten wordt met een goed gekozen, weliswaar grotendeels angelsaksische, bibliographie.

A. SNOECK

Jean ROLIN, *Drogues de police,* Collection „Présences", Paris, Plon, 1950, 306 blz.,

Jean Rolin heeft reeds verschillende artikelen over het onderwerp geschreven. In dit boek verdedigt hij met klem en met een beetje pathos de thesis dat men alle gebruik van pentothal en soortgelijke middelen bij het gerecht moet afweren. In een eerste hoofdstuk krijgen wij een overzicht van de produkten, welke tegenwoordig gebruikt worden. Dan worden de psychiatrische indicaties van het gebruik aangegeven. Daarna heeft hij het over de indicaties in wettelijke geneeskunde. Deze zijn eerst wel van diagnostischen aard, maar ze hellen vanzelfsprekend naar een afdwingen van bekentenissen. Om dit laatste te belichten wordt ons een uitvoerig relaas gegeven van de beruchte zaak Cens. Het vijfde hoofdstuk onderzoekt de juridische implicaties van een dergelijk gebruik. De expertise is een mandaat van de rechter, en kan dus niet verder gaan dan diens bevoegdheid. De rechter mag echter volgens het recht niet dwingen tot bekentenissen. Het volgende hoofdstuk toont trouwens aan dat men niet kan voortbouwen op de chemisch-verwekte bekentenissen. Waarom dan toch zulk een belang hechten aan de bekentenis, die bij definitie spontaan en vrijwillig moet zijn. De kern van het zedelijk probleem ligt in het recht dat een mens heeft op geheimhouding en inwendig leven. Het zevende hoofdstuk geeft daar de grenzen van aan: de onaantastbaarheid van 's mensen inwendige intentie. Het is van het hoogste belang die onaantastbaarheid te beklemtonen en te verdedigen, in een materialistische maatschappij die bereid is daar schromelijk misbruik van te maken voor politieke doeleinden. Ons gerecht is reeds al te zeer onbetrouwbaar geworden en onze geneeskunde al te zelfzeker uitgegroeid. Ze zou van een martelaar een renegaat kunnen maken. Het laatste hoofdstuk herhaalt de thesis bij wijze van conclusie. Een waardevolle bibliographische nota besluit het belangwekkende boek, dat met vaardigheid en overtuiging, met een diep inzicht voor het geestelijke in de mens werd geschreven.

A. SNOECK

Dr A. STOCKER, *Psychologie du sens moral, Principes d'hygiène mentale,* (*„La médecine et les médecins"*), Genève, Editions Suzerenne, 1949, 12.5 x 19, 253 blz., ing. 7.50 Zw. frs.

Schrijver heeft heel wat boeken op zijn aktief, waaronder „Le traitement moral des nerveux" wel het bekendste is buiten Zwitserland. Hij is dokter, psychiater en philosoof als het pas geeft. In het boek dat we hier recenseren ijvert een overtuigde spiritualist en een stellig antifreudiaanse geest — die zich niet los kan rukken van het spook —, voor een innerlijke harmonie van de geestelijke mens, waarin het hart in Pascaliaanse zin, de geest als redenerend verstand en het lichaam integreert. Het is, onder luid wapengekletter

tegen vijanden, een leer van de geesteshygiëne als aanvaarding van de morele zin in ieder mens. Er staan ongetwijfeld goede dingen in het boek dat een uiterst belangrijk onderwerp aanraakt. Doch het is noch helder, noch rustig, noch wetenschappelijk genoeg gebouwd om van groot nut te zijn voor een theoloog of om vat te hebben op een vakkundig psycholoog.

A. SNOECK

Viktor E. FRANKL, *Der Unbewusste Gott*, Wien, Amandus-Verlag, 1949, zweite, ergänzte Aufl., 13 x 20.5, 125 blz.

Tegenover de psychanalyse, die menselijk-zijn interpreteert als gedreven-zijn, stelt Frankl zijn Existenzanalyse, die het menselijk-zijn beschouwt als een verantwoordelijk-zijn, „ad personam et ad situationem" (p. 15). Hij wil therapeutisch handelen door het „ik" bewust te maken van zich zelf, als een niet analyseerbare, geestelijke existentiekern die beslist tegenover een psychophysische feitelijkheid (p. 25). Dieptepsychologie is dus niet meer psychologie van het „Es" zoals bij Freud, maar van het geestelijk-existentiële „ik" dat in zijn laatste gronden onbewust blijft (p. 33). Dit komt duidelijk te voorschijn in de studie van het geweten, dat intuïtief de eeuwige, algemene zedewet kan aanpassen aan de konkrete situatie van de konkrete persoon. Iets dergelijks geschiedt in de liefdekeus en in het kunstgewrocht. Alle drie deze fenomenen berusten op iets dat in het onbewuste reikt. Men dient daar rekening mee te houden in de ontleding van de dromen, want ook daarin drukken zich gewetensproblemen uit en religieuze behoeften. Het geweten ontspringt aan een transcendentie en verwijst er naar. Hoe zou het anders verantwoordelijk zijn? Het Über-Ich van de psychanalysten eist echter van de mens dat hij zich zelf bij zijn schoenveters zou optillen. Er bestaat ook een onbewuste religiositeit in de mens, die men noch pantheïstisch, noch okkultisitisch, noch instinktief mag interpreteren, doch geestelijk-existentieel moet duiden. De psychotherapeut zal dus slechts goed werk verrichten wanneer hij ook het geestelijke en het religieuze in de mens zal bevrijden tot echte spontaneiteit. 't Ambtelijk religieuze moet de dokter natuurlijk aan de priester overlaten.

Dit boekje van de nu in Wenen opgangmakende psychotherapeut is een eenvoudig maar gefundeerd getuigenis voor een geestelijke, zedelijke en religieuze instelling tegenover de zieke mens. Het is een welkome bijdrage tot een dieptepsychologie van de gehele mens.

A. SNOECK

Louis JUGNET, *Un psychiatre philosophe : Rudolf Allers ou l'Anti-Freud*. Paris, Editions du Cèdre, 1950, 12 x 19, 176 blz., 210 Fr. frs.

Schrijver introduceert bij het franse publiek de Oostenrijkse, veramerikaniseerde psychiater, professor en wijsgeer, Rudolf Allers. Ons taalgebied kent vooral van hem het prijzenswaardige boek: „Karakter en karaktervorming" en zijn onlangs uit het engels vertaald werk: „Het succes van een dwaling". Jugnet resumeert als het ware deze twee werken, en omlijst zijn voorstelling deels met enthousiaste bewonderingsformules, deels met excerpten uit brieven van R. Allers. Men kan voorzeker heel wat leren van deze voortreffelijke, verstandige, niet genoeg geapprecieerde psycholoog. Maar dan moet men de werken zelf ter hand nemen en niet het résumé van een ietwat door bewondering bedwelmde leerling.

A. SNOECK

Camille SCAILTEUR, *Le Devoir fiscal*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1950, 13 x 20, 178 blz.

In kort bestek wordt hier een volledig tractaatje geboden over de verplichting tot het betalen van de belastingen. Een uitstekend historisch overzicht van de belastingplicht vanaf de oudheid tot de moderne tijd beslaat ongeveer één derde van het boekje. In de overblijvende hoofdstukken geeft Schr. soliede argumenten voor zijn mening, dat in de moderne tijd de belastingwetten wel degelijk in geweten verplichten. De argumenten door „les moralistes" — in een prijzenswaardige anonymiteit gehouden — hiertegen ingebracht worden op afdoende wijze weerlegd. Schr. geeft blijk van een veel omvattende kennis van de juridische en economische literatuur inzake de belastingen. Toch zal niet iedereen het in alles met hem eens zijn. Zo ziet Schr. de grondslag van de belastingplicht in „l'avantage social", d.i. het voordeel, dat ieder, gezien zijn maatschappelijke positie, heeft bij de diensten van de overheid (blz. 65). Wij menen, dat deze grondslag te zwak is.

De beschouwingen over „la fraude d'intention" (blz. 127) lijken ons te weinig genuanceerd. Schr. verstaat hieronder de tactiek, waardoor men zich aan de belasting of de volle zwaarte ervan weet te onttrekken zonder formeel tegen de wet te misdoen. Dat dit niet de bedoeling van de wetgever is — waarop Schr. zich veelvuldig beroept — is duide-

lijk. Maar in deze zaken speelt niet zozeer de bedoeling van de wetgever alswel de objectieve strekking van de wet een rol. Het is de taak van de wetgever de wetten zo te formuleren, dat zij de realiteit dekken.

TH. MULDER

—, *Graziano*, (*Testi e Studi Camaldolesi* 5), Roma, S. Gregorio al Celio, 1949, 18 x 25, 152 blz., L. 800.

Dit boekje is een merkwaardige „mélanges" over Gratianus. De beste kenners van de Geschiedenis van het Oude Recht der Katholieke Kerk, en uitstekende juristen en canonisten verleenden hun medewerking. Namen als VAN HOVE, LE BRAS, KUTTNER, BATTELLI, RICCOBONO staan zo gunstig bekend dat we verder hun bijdrage niet behoeven te beoordelen. De meest omvangrijke studie, en voor velen wellicht de interessantste is die van A. STICKLER „Magistri Gratiani sententia de potestate Ecclesiae in Statum" (blz. 36-111). De aanwijzingen van Kuttner voor een echt kritische uitgave van het Decretum Gratiani brengen de tekst van Friedberg in het gedrang, en doen ons uitzien naar een degelijke en zo mogelijk definitieve uitgave.

J. BEYER

Adrien CANCE P.S.S., *Le Code de Droit canonique, Commentaire succinct et pratique*, T. IV : *Des Procès*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1949, 12 x 18.5, 782 blz.

Daar de Kerkelijke rechtbanken beter georganiseerd worden, en het aantal processen steeds vermeerdert, heeft schrijver bij de heruitgave van zijn commentaar een volledig boekdeel aan het processenrecht gewijd. In appendix geeft hij de belangrijkste Romeinse documenten die onze Codex hebben aangevuld, voegt hieraan enkele uitspraken van de Rota toe, alsmede de vele formulieren die de huidige rechtspraak onderstelt.

Klaar en bondig is dit commentaar uiterst praktisch voor priesters die van ambtswege in zulke processen betrokken worden. Voor kerkelijke rechters zal het wellicht te summair zijn. Theoretisch noteren we volgende punten waarmee we het niet eens kunnen zijn: schrijver zegt ons : „le procès n'est pas l'action judiciaire .... le moyen de défense employé par l'ayant droit" ; we menen dat „processus", zoals het woord in onze codex begrepen wordt, ook de actio iudiciaria omvat. Een ander gezegde schijnt ons door zijn bondigheid de leer van de kerk niet tot haar volle recht te laten komen. „Il y a dans cette Eglise outre un pouvoir d'ordre, un pouvoir de juridiction du for externe ou du for interne ordinaire ou délégué. Le pouvoir du for externe se subdivise en pouvoir législatif, judiciaire et exécutif ....". We menen dat de distinctie tussen forum internum en externum te scherp is en dat de kerkelijke jurisdictie onderverdeeld moet worden in een drieledige macht, die als dusdanig haar invloed doet gelden *in foro externo en ook in foro interno tantum*. Zeggen dat „le pouvoir judiciaire de l'Eglise ne s'étend pas aux non baptisés" is niet juist daar, ratione baptizatorum, b.v. in huwelijksprocessen, de kerk ook in aangelegenheden van niet-gedoopten ingrijpt. Dat Petrus rechtspraak uitoefende bij de bestraffing van Ananias zullen moderne auteurs niet aannemen. Dit feit moet dan ook niet aangewend worden om de rechtspraak van de Kerk theologisch te funderen. We menen dat een vruchtbaar gebruik had kunnen gemaakt worden van de *Schemata* van het IVe boek door Roberti uitgegeven.

Deze enkele opmerkingen laten vermoeden, hoe oppervlakkig de studie van de Kerkelijke Rechtsmacht is gebleven, maar verminderen geenszins de waarde van dit canonisch commentaar.

J. BEYER

D. Dr Joseph WENNER, *Kirchliche Eheprozessordnung, Instruktionen nebst einschlägigen Vorschriften über das Verfahren in Ehenichtigkeits- und Inkonsummationssachen sowie bei Todesnachweis, Ehetrennung und Ehezulassung*, Paderborn, Verlag Schöningh, 1950, 288 blz., ingen. DM 5.20, geb. DM 6.80.

Ten gerieve van de diocesane rechtbanken, werden hier in een zeer handig boekje, daarenboven typographisch uitstekend verzorgd, alle pauselijke dokumenten samengebracht over de Huwelijksprocessen. Naar ons weten, is het dan ook de meest volledige tekstuitgave in dit genre. Als *Appendix* volgt het nieuwe Huwelijksrecht voor de Oosterse Kerken. De canones worden echter niet voluit gegeven ; alleen worden de varianten op de latijnse codex aangestipt met verwijzing naar de Latijnse Codex. Dit werk is naar ons weten het beste dat tot hiertoe is verschenen, en zeker het meest bruikbare, dank zij de uitstekende *Indices*. Hierin heeft men een analytisch overzicht over heel de stof, en wordt men ook aan de hand van de canones op al de nuttige documenten gewezen.

J. BEYER

Vigilius ALT O.F.M. Cap., *De potestate Magistri spiritus ad normam canonis 588*, Romae, Officium Libri Catholici, 1949, 16.5 x 24, VIII+166 blz.

Deze degelijke studie is bijna de enige literatuur die we over c. 588 hebben. Het rijk gedocumenteerd appendix over het Ius particulare van de verschillende Orden en Congregaties toont ons duidelijk aan, hoe nuttig het was, dat op dit gebied het algemeen Recht geen uniformiteit onder de levende organen van de Kerk invoerde. Het geeft ons goede hoop dat de aangekondigde Instructie over de Studies van de Religieuzen even eerbiedig zal zijn voor de gezonde toestanden van het kloosterleven en zich zal weten te beperken tot het uitroeien van de vele misbruiken in zekere provincies der zuidelijke landen.

J. BEYER

—, *Pour les maîtresses des novices*, Paris, Editions du Cerf, 1949, 14 x 22, 201 blz., hors commerce.

—, *Le discernement des vocations de religieuses*, Paris, Editions du Cerf, 1950, 14 x 22, 120 blz., hors commerce.

Onder leiding van pater A. PLÉ O.P. heeft een groep ervaren canonisten en kloosterlingen de grote problemen van het religieus leven op zeer bevattelijke wijze uiteengezet. Na het „Directoire des Supérieurs" en „Les adaptations de la vie religieuse", verschenen nu twee nieuwe boeken: één over de verplichtingen van de novice-meesteres, een ander over de roepingen der kloosterzusters. In het eerste worden alle vragen, zowel theologische, canonische als psychologische en medicale problemen door deskundigen behandeld. In het tweede wordt het zeer besproken probleem van de roeping bestudeerd. Onder de vele bijdragen, die in deze bundel verschenen, heeft ons de degelijke uiteenzetting van pater MOTTE, Oud-Provinciaal der Dominikanen van Parijs bizonder getroffen. We menen dat canonisten en religieuzen met veel interesse deze zeer degelijke studie zullen lezen. Het probleem had hij reeds besproken in „Supplément de la Vie Spirituelle" 15 Mei 1950, waarin hij positie neemt in het debat dat onlangs ontstond. Het gaat er om te bepalen, of men vrij is geen gehoor te geven aan Gods roepstem, en in welke mate een roeping morele verplichtingen oplegt. Pater Motte heeft opnieuw dit punt grondig bestudeerd in „Le discernements des vocations" blz. 27-44. Zijn exposé geeft een waardevol en zeer geschakeerd antwoord op de moderne probleemstelling.

J. BEYER

Victorius BARTOCETTI, *Ius constitutionale missionum*, Torino, L.I.C.E., R. Berruti, 1947, 12 x 19, 218 blz., L. 400.

Dit boekje mag een mooie bijdrage heten tot het „Ius Missionariorum". Het exposé is rijk gedocumenteerd. Veel bibliographie is er niet in verwerkt, al had de auteur reeds heel wat artikelen kunnen gebruiken die de laatste jaren verschenen zijn. Het laatst-vermelde werk is van 1944. Schrijver behandelt de moeilijkste problemen van het Missie-recht: de verhouding tussen kerkelijke en religieuze oversten; hun respectievelijke rechten; de resp. eigendomsrechten en de structuur van de missie in analogie met de „paroecia religiosa". Alle oplossingen worden gegeven in de geest van samenwerking, door de Instructio van de Propaganda van 8-XII-1929 aanbevolen. In deze instructie werd dit principe naar voren gebracht: „Summi momenti est ut is cui a S. Sede regimen missionis concreditur, intime coniunctus maneat Instituto suo eiusque Superioribus".

J. BEYER

Ernst ROESSER, *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem Kanonischen Recht*, (*Würzburger Universitätsreden*, Heft 9), Würzburg, Ferd. Schöningh, 1949, 15 x 21, 24 blz.

Deze Rectorsrede, op 11 Mei 1949 gehouden, staat in het teken der meest actuele vragen der Ecclesiologie. Geïnspireerd door de werken van Yves Congar O.P. situeert. S. het rechtsprobleem van de leek in de Kerk. Nuchter en kordaat wijst hij enkele oppervlakkige slogans van de hand om de echte betekenis van de leek in ons kerkelijk Recht aan te geven. Tegen zijn vroegere Professor Ulrich Stutz in, betoogt S. dat het Kerkelijk Recht geen „*Priesterrecht*" is zoals de Kerk geen „*Kleruskerk*" is. Het heeft trouwens geen zin de plaats en de zending der leken te bepalen naar de enkele canons van het „*de Laicis*". Zo deden nochtans enkele publicisten, en soms een of ander dogmaticus, die blijkbaar zeer weinig afweten van het huidige Recht der katholieke Kerk. Met klem noteert S. dat het kanoniek Recht geen „*rein juristische, sondern eine theologisch-juridische Wissenschaft ist*": wie echter „rein juristisch" te werk gaat, zal allicht rechten en plichten der leken schatten naar het aantal canones die deze expliciet noemen, in plaats van de wetgeving te bestuderen naar de geest, die ze ingeeft en fundeert. Daarbij komt nog dat de rechten der

leken bepaald worden door de plichten van de klerus, die deze meer dan trouw-administratief — zoals dit het geval is in een „*civiel-juridische*" orde — nakomt. In plaats van een spanning in de Kerk te situeren tussen klerus en leek, ziet S. ze meer tussen hogere klerus (*Ecclesia regnans*) en lagere klerus en gelovigen (*Ecclesia oboediens*). Verder uitwijdend over de priviligies van de klerus, meent S. dat het die voorrechten niet zijn die een tegenstelling verwekken tussen de leden van de Kerk. Hoe helder deze uiteenzetting ook weze, hoe nuttig de vele rechtzettingen van nu gangbare, maar overdreven opinies zijn, we hadden toch gewenst dat hier en daar een verdere positieve uitbouw van ons Recht volgens de noden en verlangens van onze tijdgenoten ware aangegeven.

J. BEYER

Dr Ludwig EISENHOFER — Dr Joseph LECHNER, *Grundriss der Liturgik des römischen Ritus.* (*Herders Theologische Grundrisse*), Freiburg, Herder, [5]1950, 13 x 23, XII + 376 blz., geb. DM 11,50.

Met opvallende zorg en vakkennis heeft Prof. Dr Lechner de Grundriss van zijn voorganger, Prelaat Dr Ludwig Eisenhofer († 29 Maart 1941) herzien en bijgewerkt. Rekening houdend met de huidige talrijke publicaties over de Oosterse liturgieën en de grotere bekendheid hiervan in de liturgische middens ook van het Westen, werd de vroegere titel: „Grundriss der katholischen Liturgik" taktvol omgezet in: „Grundriss der Liturgik des römischen Ritus". Wat de inhoud betreft volgt deze 5e uitgave een vruchtbare middelweg tussen de vroegere, ietwat te gecompendiëerde Grundriss en het uitgebreide Handbuch in 2 zware delen van elk 600 blz. (laatste uitgave 1932-33), waarvan de heruitgave vermoedelijk nog niet in een nabije toekomst kan voorzien worden. Aan seminaristen en priesters biedt dit werk in zijn overzichtelijke en secure uiteenzettingen een degelijke inleiding in de liturgiewetenschap; aan de vorsers en specialisten biedt het door zijn uitgebreide en wetenschappelijk verantwoorde literatuuropgave bij elk onderdeel een ruime mogelijkheid van grondiger inzicht in de verschillende problemen. Enkele kleinigheden lijken aan de aandacht van de bewerker ontgaan te zijn: p. 111 behield hij nog steeds de verkeerde interpretatie van „dies Domini" in Apoc. I, 10 („dag des Heren" in de zin van „dag des oordeels" en niet in die van onze Zondag!); p. 125 wordt nog de benaming van „*Aquitanische Pilgerin*" behouden, hoewel schrijver zelf blz. 28 en 133 aanvaardt dat het de peregrinatio Aetheriae is en niet Silviae Aquitanensis; p. 168 wordt de Didachê nog beschouwd als behorend tot einde Ie eeuw, hoewel toch hoe langer hoe meer haar datum verschoven wordt naar minstens 150/60. Dit zijn echter bijna onzichtbare vlekjes in deze uiterst verzorgde arbeid van 362 bladzijden kleine druk! Het werk moge aan alle minnaars van de liturgie warm worden aanbevolen.

J. DE MUNTER

J. Ninian COMPER, *Of the christian altar and the buildings which contain it,* London, S.P.C.K., 1950, 71 blz., 5 sh.

Een befaamd anglicaans architect, vergrijsd in de kerkenbouw, biedt een mengeling van theologische bespiegelingen, autobiographische herinneringen, en van uiteenzettingen over het ideale kerkgebouw. Zonder wetenschappelijke pretentie, biedt het boekje interessante bijzonderheden over liturgische en paraliturgische gebruiken in vele landen van Oost en West, en over de vroege geschiedenis der oecumenische beweging, en geeft het stof tot overdenking voor allen die belangstelling hebben voor de betekenis van het kerkgebouw en zijn onderdelen.

P. SMULDERS

Freiherr Béla VON BRANDENSTEIN, *Der Aufbau des Seins, System der Philosophie,* Saarbrücken, Minerva-Verlag, 1950, 16 x 24.5, 464 blz.

Reeds in 1926 publiceerde Béla von Brandenstein de eerste band van zijn „Grundlegung der Philosophie". In 1927 verscheen de derde band. Ook nu nog kan het tweede deel wegens tijdsomstandigheden niet in volle omvang verschijnen. Omdat evenwel de behoefte aan een philosophische onderbouw voor de hedendaagse wetenschap zo dringend is, wordt het gehele werk, „auf das Wesentlichste zusammengedrängt", voorlopig in één boek uitgegeven. De sterk geconcentreerde onderdelen, hoofdstukken en paragrafen, die men niet eenvoudig kan lezen maar die een voortdurende aandacht opeisen, zijn toch geen louter schetsmatige overzichten; het wezenlijke wordt overal gestaafd en overwogen. De schrijver wil niet vallen in de grote fout van de moderne tijd, waar philosophie zo vaak meer „Dichtung" dan „Wissenschaft" is. Het werk beoogt dan ook niet alleen fundamenten te geven voor het geheel van de wetenschappen, maar tegelijk ook de philosophie zelf weer als weten-

schap te grondvesten: „Die Philosophie selber bedarf einer Grundlegung, einer Festigung, und eines haltbaren Aufbaus von Grund auf". De samengedrongen gedachtengang, de voortdurende aandacht voor het wezenlijke, de geladen taal, het ontbreken van enig register maken het bestuderen van dit werk, waarin men tevergeefs enige verwijzing of aantekening zal zoeken, tot een zware taak. Het doel dat de schrijver beoogde met dit werk zal hem wel tot deze maatregelen hebben doen besluiten.

H. GEURTSEN

Nicolai HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, [3]1949, 16 x 23.5, 115 blz.

Het realisme, waarin tussen twee wereldoorlogen in Nicolai Hartmann voor de Ontologie nieuwe paden heeft gezocht, doet zich voor als een merkwaardige ontwikkeling uit kantiaanse „prolegomena", in phenomenologisch zijnsperspectief tegen idealistische achtergrond. De nieuwe gedachtengang zelf echter is een alleszins oorspronkelijke synthese, waarbij velerlei valse metaphysische problematiek op schrandere wijze in het reine wordt gebracht, en voor het begrijpen van het zijn-in-de-wereld met architektonische zin een verrukkelijke stafkaart wordt aangelegd. Heden meer dan ooit heerst onder de welmenenden de overtuiging dat de philosophie een praktische opdracht heeft: immers „Ideen sind Mächte des Geistes". Aldus nagenoeg de aanhef van dit boek. Wij menen evenwel dat, wanneer iemand zich „kritisch" juist genoeg aan de macht van de geest onttrekt om hetgeen in die geest het meest fundamenteel is, de eis namelijk van de absolute eenheid, als een „vooroordeel" of een „illusie" te beschouwen, hij meteen ook aan de ideeën al de echte aktualiteit ontneemt, welke deze eerst naar waarheid verheffen kon tot „machten van de geest".

A. PONCELET

Prof. Dr J. VAN DER KOOIJ S.C.J., *Het oorzakelijkheidsbeginsel*, (*Philisophische Bibliotheek*), Antwerpen, N.V. Standaard-Boekhandel, Nijmegen, N.V. Dekker & Van de Vegt, 1950, 17 x 23, 227 blz.

„U allen is het grote belang van het causaliteitsbeginsel bekend. Het is de kern van elke wetenschap, welke toch naar definitie oorzakenkennis is. Het is het middel om met het natuurlijk verstand te komen tot de kennis van het bestaan en de natuur van God. Causaliteit en causaliteitsbetrekkingen kennen wij in de wereld rondom ons en in ons zelf. Het leven van het individu en ook van de gemeenschap is een ineenstrengeling van allerlei causaliteitsbetrekkingen". Prof. Van der Kooij, die met de aangehaalde woorden enige jaren geleden het referaat dat hij hield voor de vereniging van thomistische wijsbegeerte inleidde (zie Verslag van de negende algemene vergadering der Ver. voor Thom. Wijsbeg., Dekker en Van de Vegt, Nijmegen 1942), heeft zijn studie over formulering en fundering van het causaliteitsbeginsel ontwikkeld tot een lijvig boekdeel, dat veel breder grijpt dan de enge grenzen van een voordracht kunnen toelaten. Voor ons ligt nu een zorgzame studie, verschenen in de Philosophische bibliotheek, die ons reeds zo menig degelijk werk aanbood. Het werk begint met de geschiedenis van het oorzakelijkheidsbeginsel, waarin de lotgevallen van het principe — althans in grote trekken en bij de voornaamste auteurs beschreven worden. Het tweede hoofdstuk biedt een beschouwing over het bestaan en de natuur van de oorzaak. Om de formulering en rechtvaardiging van het oorzakelijksheidsbeginsel te kunnen ontwikkelen ziet de auteur zich genoodzaakt eerst het beginsel van grond te bespreken; het princiep van oorzakelijkheid is volgens hem hiervan slechts een toepassing. Een 6e en 7e hoofdstuk brengen respectievelijk beschouwingen over het beginsel in verband met de vrije wil en onze natuurlijke Godskennis.

Door heel het werk heen voert P. Van der Kooij zijn eigen stellingname consequent door, en dit in voortdurend contact met de vele meningen die er, vooral in de laatste decennia, ten aanzien van dit princiep gehuldigd worden. De omvangrijke literatuur beheerst hij goed, hoewel af en toe door een al te eenzijdige belichting de een of andere auteur niet ten volle tot zijn recht komt. Zo missen wij ten zeerste een bespreking van de positieve oplossing die A. Grégoire S.J. in zijn werk: Immanence et Transcendance, Questions de Théodicée, Paris, 1939, geboden heeft. Het werk van Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt am Main, 3e Aufl., Klostermann, 1949, wordt wel vermeld, maar verder niet verwerkt. Van zelf spreekt dat wij met bijzondere aandacht de oplossing van den auteur zelf bestudeerden. En het is juist hier dat in ons voortdurend vragen en twijfels oprezen. Direct zullen wij ons hoofdbezwaar op concrete wijze aangeven. Vooreerst nog een enkele opmerking over de structuur van het boek zelf. De met forse hand en goede keuze geschreven historie van het princiep mist o.i. een innerlijke band met de volgende hoofdstukken. Voorzeker helpt dit overzicht ons om „een inzicht te krijgen in het beginsel

en zijn rechtvaardiging", maar deze doelstelling wordt ook bereikt door het tweede hoofdstuk van het boek. Het zesde en zevende hoofdstuk verbindt de auteur met de mededeling, dat uit deze kwesties blijkt van welk belang het is een juist inzicht te hebben in het oorzakelijksheidsbeginsel. Wij hadden echter graag een innerlijker verband gezien en menen dat deze aangegeven reden toch een wat al te smalle basis is en een te extrinsiek motief om de eenheid van het werk te kunnen dragen.

Ons eigenlijk bezwaar grijpt dieper en raakt de fundamentele bewijsvoering van den auteur. De rechtvaardiging die P. van der Kooij geeft aan het princiep van grond komt in grote lijnen overeen met de mening van de bekende philosoof en theoloog Garrigou-Lagrange, hoewel hij toch hier en daar enige opmerkingen en preciseringen meent te moeten plaatsen. Dat neemt niet weg dat wij de tweevoudige rechtvaardiging die voorgestaan wordt menen te moeten verwerpen; de eerste, waarin een beroep gedaan wordt op de eigenaardige kenkracht van ons verstand, brengt ons niet veel verder. De auteur redeneert als volgt: „.....,een zijnde zijn' is niet formeel hetzelfde als ‚een grond hebben'; maar toch is het beginsel: alle zijnde moet noodzakelijk een grond hebben, onmiddellijk evident, daar wij bij de beschouwing van de begrippen onmiddellijk inzien, dat zij noodzakelijk verbonden zijn.... Dit inzicht berust op de kenkracht van het verstand; dank zijn eigenaardige kenkracht ziet het verstand in, dat met ‚het zijnde' noodzakelijk en onmiddellijk verbonden is ‚een grond te hebben'" (blz. 93-94). O.i. brengt deze beschouwing ons niet veel verder. Er wordt alleen gezegd, dat het princiep evident is omdat ik het inzie, omdat het evident is. Zolang men niet aantoont hoe het komt dat het princiep zo evident is, waar de reden ligt van de onmiddellijke evidentie, blijft de rechtvaardiging slechts een dogmatische bewering. Maar de waarheid van het beginsel komt volgens de auteur ook duidelijk aan het licht, als wij dit beginsel indirect tot het allereerste beginsel, het contradictieprinciep, herleiden. Wij kiezen de eerste formulering van dit indirect bewijs, dat van nu af voortdurend in allerlei vormen terugkeert. „Als iets geen grond heeft, wordt het niet door iets gedetermineerd. Wat echter niet door iets gedetermineerd wordt, zou tegelijk wél en níet zijn; het zou wel zijn, omdat het verondersteld wordt te zijn; het zou ook niet zijn, omdat het niet door iets gedetermineerd wordt." (blz. 98). Wij menen: in deze redenering wordt gebruik gemaakt van het princiep van grond, dat te rechtvaardigen is. P. van der Kooij redeneert aldus: Iets heeft een grond, want had het geen grond, dan was het niet, terwijl de suppositie is dat dit iets is. Wij vragen: maar waarom is iets niet wanneer het geen grond heeft? Als enig antwoord kan slechts gegeven worden: omdat een zijnde een grond heeft.

Zoals vanzelf spreekt, ontkennen wij niet het princiep van grond of het oorzakelijkheidsbeginsel. Wij zijn met P. van der Kooij overtuigd van de gelding dezer princiepen en menen tevens dat men deze princiepen kan en moet rechtvaardigen. We verwerpen echter de indirecte bewijsvoering die ons wordt voorgelegd, omdat wij daarin niets anders kunnen zien dan een cirkelredenering.

Onze moeilijkheid raakt de kern van het betoog; en is — wij verhelen het niet — ernstig. Misschien gaat daarachter en dieper wel schuil een groot verschil in de opvatting omtrent de methode van de metaphysiek zelf. Dit zou ons echter te ver voeren. Bewust zien wij daarom hiervan af als ook van alle bijkomstige kwesties die bij ons vele vragen deden oprijzen. Op de allereerste plaats moeten wij het eens zijn over de besproken, in dit werk zo fundamentele, rechtvaardiging van het princiep van grond, waarvan het oorzakelijkheidsbeginsel, volgens de mening van den auteur zelf, slechts een toepassing is. En deze bespreking van het gewaardeerde werk is slechts bedoeld als een stap die ons wellicht in de ene waarheid kan samenbrengen.

H. GEURTSEN

Hans MEYER, *Die Weltanschauung der Gegenwart*, Paderborn-Würzburg, Ferd. Schöningh, 1949, 16 x 23, X+571 blz., DM 20.—.

Dit werk van de bekende katholieke auteur is tevens verschenen als het vijfde deel van zijn „Geschichte der abendländischen Weltanschauung". De beoordeling komt op hetzelfde neer als die van de overige delen: met een echt duitse energie heeft de schrijver ongeveer alles wat er over zijn onderwerp verschenen was, in dit boek verwerkt. Het is geen philosophie-geschiedenis alleen, maar tevens een overzicht van de moderne richtingen op psychologisch gebied, terwijl zelfs physica en chemie niet vergeten zijn. Het resultaat van zulk een opzet is natuurlijk van te voren te verwachten: de schrijver is gedwongen zich van de meeste onderwerpen snel af te maken, waardoor het geheel tamelijk oppervlakkig is geworden. De belangstelling is bovendien wel wat uitsluitend gericht op het duitse taalgebied. Niettemin bezit het boek zijn waarde voor een snelle oriëntatie, terwijl de katholieke levensbeschouwing in de beoordeling een algemeen veilige basis biedt.

W. COUTURIER

J. MESSNER J.U.D., *Social Ethics, Natural Law in the Modern World,* translated from the German Manuscript by J. J. DOHERTY, London, B. Herder Book Co, 1949, 16 x 24.5, XIV+1018 blz., £ 3/12/.

Dit monumentaal boek is een ware Summa van al de sociale en economische problemen beschouwd in het licht van de thomistische maatschappijleer. In het eerste deel, „The Foundation", worden de principen van de ethica, van de sociale philosophie en van de rechtsphilosophie uiteengezet. De ethica van de sociale groepen : de familie, de beperkte groepen, de natie, de vereniging der volkeren vormt het tweede deel. Daarna komt de ethica van de politieke gemeenschap, de staat. De natuur van de staat, zijn souvereiniteit, zijn functies, zijn dynamica (de ideologieën, die het staatsleven drijven) worden hier ontleed. Het laatste deel handelt over de ethica van de sociale economie ; het is een boek op zichzelf, dat breedvoerig ingaat op zo moeilijke en delicate problemen als kapitaal en arbeid, lonen en rente, economische competitie en marktprijs, eigendom, capitalisme, communisme, plan-socialisme, grondstoffen en wereldeconomie.

Het boek getuigt van een haast ongelofelijke documentatie en tevens van een buitengewone synthetische kracht, waardoor talloze feiten hun plaats innemen in een grote synthese. Aan de basis van heel het werk ligt de thomistische gedachte van het natuurrecht, uitgedrukt in een moderne vorm. De mens moet steeds, ook in zijn groepen-vormende activiteit en in zijn handelingen in het tot stand gebrachte groepsverband de verwezenlijking nastreven van de reële, menselijke doeleinden, wat de schrijver noemt „realization of man's existential ends", of „fulfilment of human self". Deze verwezenlijking is immers onmogelijk tenzij in en door de samenleving en door bepaalde gedragingen in groepsverband. Dit alles behoort tot het natuurrecht. De menselijke rede is in staat de opperste principen van het handelen toe te passen op al de concrete sociale, politieke, economische realisaties van het groepsleven, en kan zo een zedelijk oordeel vellen over de concrete handelingen. Dat hierbij alle toepassingen vanuit de opperste principen niet altijd met absolute zekerheid kunnen beoordeeld worden, spreekt vanzelf. Of, wanneer, in welke omstandigheden de „closed-shop", het gebruik van de atoombom toegelaten zijn, of een maatschappij geheime reserves mag aanleggen, hoe de oorlogsschulden moeten betaald worden, deze en honderd andere vragen, die in dit boek aan de orde komen, zijn in de practijk zo ingewikkeld, dat de schrijver dikwijls voorzichtig het antwoord schuldig blijft en het laatste woord laat aan de deugd van „voorzichtigheid", die in vele concrete gevallen de juiste handelwijze a.h.w. moet uitvinden.

Over het algemeen is de schrijver geneigd tot bezadigde oordelen, die de aristotelische middenweg volgen. Heel zijn sociologie beweegt zich overigens tussen de twee uitersten van het collectivisme, dat het individu opslorpt in de gemeenschap en van het liberalisme, dat de rechten van de gemeenschap over het hoofd ziet. Het is een authentieke katholieke sociologie. Maar naar onze bescheiden mening is er in de katholieke sociologie wel plaats voor een meer progressieve houding. Nochtans zouden we reeds een heel eind verder zijn, indien de realiteit beantwoordde aan hetgeen de schrijver leert, b.v. over de ideale verhoudingen van het privaat-bezit.

F. DE RAEDEMAEKER

Leo S. SCHUMACHER, *The Philosophy of the Equitable Distribution of Wealth,* Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1949, 15 x 23, 133 blz.

Wie een goede verzameling citaten verlangt van wat S. Thomas over de verdeling van de aardse rijkdom gezegd heeft, zal in deze doctorsthesis van de Catholic University niet tevergeefs zoeken. De auteur behandelt alle aspecten van het vraagstuk, maar opent geen nieuwe prespectieven. Wat hij m.n. over het rechtvaardig loon te berde brengt is wel wat pover.

Th. MULDER

Robert Paul MOHAN, *A Thomistic Philosophy of Civilisation and Culture,* a dissertation in The Catholic University of America, Philosophical series, vol. CI., Washington, The Catholic University of America Press, 1948, 15 x 23, 130 blz.

Een thomistische philosophie over civilisatie veronderstelt een hierarchie van onveranderlijke waarden, gefundeerd in de menselijke natuur. Civilisatie valt samen met het thomistische begrip van „humanitas" en is wijder en fundamenteler dan het begrip cultuur. Er is evenwel een minimum van intellectuële, ethische, legale en aesthetische cultivering nodig voor iedere civilisatie.

H. GEURTSEN

Carolus FRANK S.J., *Philosophia Naturalis in usum scholarum.* Editio altera emendata, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1949, 225 blz.

De tweede druk van dit handboek verschijnt als vierde deel van de Institutiones Philosophiae Scholasticae uitgegeven door meerdere professoren van het Collegium S.J. te Pullach. Reeds 1944 gedrukt maar tijdens de oorlog door een brand bij Herder volledig vernietigd, kon het eerst thans verschijnen. Het is een enigszins verkorte editie van de eerste druk, daar voor meerdere kwesties, in de eerste editie behandeld, naar andere handboeken dezer reeks wordt verwezen. Ook heeft de auteur zijn standpunt omtrent de oorsprong van het menselijk lichaam enigszins gewijzigd. Hij noemt de toepassing van de moderne evolutietheorie op het lichaam van den mens waarschijnlijk, althans wetenschappelijk gesproken, d.w.z. voor beoefenaren van de natuurwetenschappen die geen andere kenbron dan die der ervaring aannemen. Terecht voegt hij er aan toe: „Auctores catholici negare debent hoc tantum modo certam inveniri posse solutionem hujus problematis".

De behandeling van de finaliteit, van de levende cosmos en van de evolutietheorie verdient, afgezien van enkele bijzonderheden, samenhangend met zijn visie op de constitutie van de lichamelijke zelfstandigheid, alle lof. Minder geslaagd dunkt ons de vorm waarin hij het hylemorphisme verdedigt, waarbij o.a. gebruik wordt gemaakt van opvattingen die reeds lang door moderne physici zijn opgegeven; zo b.v. de mening dat in het atoom de electronen zich in werkelijkheid rondom de kern zouden bewegen. Ook valt het op dat hij hier de verhelderende beschouwingen van Hoenen, die hij in enkele andere kwesties volgt, niet in de discussie betrekt. Eveneens ware het te wensen althans iets over de neo-positivistische opvatting in deze te vernemen. Een aanwinst is de rijke en met zorg gekozen literatuuropgave die aan de verschillende tractaten voorafgaat. Dit handboek zal den gebruiker vele goede diensten kunnen bewijzen. E. HUFFER

Georg SIEGMUND, *Tier und Mensch,* Fulda, Verlag Parzeller u. Co., 1949, 45 blz.

In kort bestek maar in hoofdpunten volledig wordt hier de vraag naar het onderscheid tussen mens en dier behandeld, nadat eerst verschillende opvattingen (Darwin, Köhler, Scheler, Gehlen, Nietzsche) en hun dikwijls fatale consequenties scherp zijn belicht. Uit de totale levenshouding van mens en dier zowel als uit karakteristieke verschillen, die nauwkeurig wetenschappelijk onderzoek heeft opgespoord, wordt op heldere wijze aangetoond, dat de mens met het dier wel de animale laag gemeenzaam heeft, maar het overtreft door de wezenlijk hogere laag van het geestelijk zijn; echter niet zo dat daardoor de eenheid van de mens zou worden ontwricht. E. HUFFER

Philosophisches Jahrbuch, 1888 begründet von GUTBERLET und POHLE, herausgegeben von G. SIEGMUND, 60. Band, 2. und 3. Heft als *Festschrift* anlässlich des 60. Jahrganges der Zeitschrift, enthaltend Referate der Fuldaer Philosophentagung 1950, Verlag Parzeller & Co., Fulda, Einzelheft DM. 4.—, Doppelheft DM. 8.—, Jahrgang (4 Hefte) DM. 14.—.

Het van 29 April tot 2 Mei 1950 door Georg Siegmund georganiseerde philosophiecongres te Fulda is de eigenlijke viering geweest van het jubilerende Jaarboek. In het feestnummer van het tijdschrift vinden wij de kostbare neerslag van dit congres, althans gedeeltelijk. Zes van de veertien artikelen zijn referaten die voorgedragen zijn op het congres, terwijl andere voordrachten, voor zover deze ter beschikking gegeven zijn aan de redactie, in de volgende aflevering van het jaarboek zullen verschijnen. Het tijdschrift is in staat geweest zijn theïstisch-teleologische wereldbeschouwing, die Gutberlet in 1888 aan de grondslag legde van zijn program, langs alle wisselingen van gedachten en stromingen in standvastigheid en soepelheid trouw te blijven. Het legt in zijn jubilaeum getuigenis af van de kracht der philosophia perennis tegenover de eenzijdige visies op de mens en de wereld die opkwamen en wegstroomden. In de omvang van een recensie kunnen wij niet ingaan op de artikelen van dit nummer, waarvan niet alleen de gehouden referaten maar ook, zoals immer in dit Jahrbuch, de andere artikelen ons nieuwe inzichten geven en mededelen. Wanneer wij dan bijzonder wijzen op het referaat van J. Hommes, Das Anliegen der Existentialphilosophie, dan is dit enkel om aan te geven, dat het Jaarboek ook weer opnieuw de problemen aangrijpt van onze dagen, en tegenover de eenzijdigheid van het existentialisme een veel voller mensenbeeld weet te geven, en wel vanuit de philosophia perennis. Vinzenz Rüfner zegt in zijn inleidend artikel voor dit feestnummer, dat misschien meer nog dan ten tijde van Gutberlet rustige beslistheid nodig is, nu de dwalingen extremismen zijn geworden: „Und doch sehen wir nicht ohne Hoffnung der geistigen Zukunft entgegen" (p. 118). De vaste lijn die het tijdschrift gevolgd heeft, is de beste garantie voor de toekomst: „Die Philosophia perennis braucht sich keiner Wahrheit und keinem Seinsgebiet zu verschliessen" (id. blz. 121). H. GEURTSEN

Teoresi, Rivista di cultura filosofica, diretta da Vincenzo LA VIA, Anno V, Volume commemorativo per l'annata 1950 dedicato a Maurice Blondel, Messina, 1950, 18 x 28, 367 blz.

De geestelijke rijkdom die in de werken van Maurice Blondel als het ware opgehoopt ligt, zal in de loop der komende decennia meer en meer aan het licht komen. Zijn philosophisch denken zal velen vruchtbaar en stimulerend beïnvloeden. „Que va-t-il arriver, si ce n'est qu'une grande absence va devenir une grande présence". (blz. 362). Dit blijkt eens te meer uit de serie opstellen van dit herdenkingsnummer. Vooraf gaat een uittreksel uit een brief van Maurice Blondel zelf (1931), over zin, mogelijkheid en noodzakelijkheid van zijn methode. Daarna schildert Louis Bordet met grote liefde de figuur van de grote franse philosoof. Blondel's philosophische instelling, methode en leer wordt vervolgens beschouwd in een rijk geschakeerde artikelenreeks waarvan wij slechts de namen der auteurs kunnen geven. Deze zijn echter reeds op zichzelf genoeg bewijs voor de belangrijkheid van dit herdenkingsnummer. Zij zijn: J. Caix-Ruy, C. Cipriani, Henry Duméry, Jean Guitton, André Hayen, Jean Lacroix, Jeanne Mercier, Maurice Nédoncelle, Annibale Pastore, Antonio Renda, Blaise Romeyer, Louis Ruy, Auguste Valensin, S. Villeneuve, Vincenzo la Via.

De redevoeringen bij de dood van Maurice Blondel, gehouden door Jacques Palliard en Gaston Berger, zijn als appendix aan dit nummer toegevoegd.

H. GEURTSEN

J. PENNOCK M.S.C., *Persoonlijkheid en opvoeding; grondslagen van een actueel probleem in het licht van Thomas' leer*, Amsterdam, Jasonpers, 1949, 182 blz.

Het ontbreken van eenstemmigheid omtrent de grondbegrippen der paedagogie heeft de schrijver van dit werk (oorspr. proefschrift Nijmegen) ertoe aangezet in die begrippen klaarheid te brengen en ze tevens in een synthese onder te brengen. Hij meent dit te kunnen verwerkelijken met behulp van de denkrichting van Thomas van Aquino. Na een uitvoerige uiteenzetting van Thomas' leer over het wezen van de mens, bijzonder de hylemorphische structuur van zijn zelfstandigheid, de theorie over de vermogens en gewoonten, tracht P., uitgaande van Thomas' visie over de persoon, de moderne paedagogische en psychologische begrippen als persoonlijkheid, temperament en karakter tegen deze achtergrond te plaatsen.

Een zeer te prijzen ondernemen, omdat de confrontatie van nieuwe theorieën over de mens en nieuw ontdekte aspecten omtrent diens structuur en gedrag met de wijsbegeerte ook voor deze laatste steeds verrijkend is, — maar ook een ondernemen dat zonder een diepgaande kennis zowel van het een als van het ander en zonder het besef van het karakteristieke onderscheid tussen de denkwijze der modernen en van Thomas buitengewoon gevaarlijk is. Wij menen na lezing van dit boek, dat de schrijver, hoeveel interessante gegevens hij ook bijeen heeft gebracht, aan dit gevaar niet is ontsnapt. De hoofdoorzaak moet o.i. worden gezocht in de methode. Hij wil zich nl. alleen baseren op datgene wat Thomas ons in zijn scripta heeft nagelaten, zonder rekening te houden met de ontwikkeling van het thomisme en neothomisme. Het resultaat is dan een weergave van Thomas' leer, (bovendien niet eens smetteloos!) die niet werd doorgedacht en tot eigentijdsheid uitgroeide. Aldus een poging te wagen om moderne begrippen als karakter en persoonlijkheid te interpreteren, is verloren moeite. Die begrippen zijn ten eerste niet wijsgerig, zodat men hierom alleen reeds voorzichtig moet zijn ze in te voegen in een philosophisch geheel, — maar worden bovendien bij al deze moderne auteurs bewust of onbewust gedragen en bepaald door een wijsgerige visie, die men alleen kan opvangen in een neothomisme. In feite laat de schrijver zich dan ook vaak verleiden door gelijkluidende termen van geheel verschillende inhoud zonder correctie door elkander te gebruiken (b.v. „aard" en „natuur"). Ook doet de verhouding persoon-persoonlijkheid als identiek met die van zijnsstructuur en dynamische ontwikkeling niet erg overtuigend aan, daar de uiteenzetting hoogstens suggereert de verhouding van substantie en accidentaliteit, niet van persoon en persoonlijkheid. Dat de schrijver het klaarspeelt het begrip persoonlijkheid zo te behandelen dat het „eenduidig" door wijsgeer en psycholoog verstaan wordt (85), geeft zwaar te denken: want aldus zal de wijsgeer geen wijsgeer en de psycholoog geen psycholoog meer blijven, — en het ging er toch om deze twee bijeen te brengen. Al bij al geen overtuigend boek, maar wel een, dat de lezer prikkelen zal tot verder nadenken.

W. COUTURIER

Dr. Nic. PERQUIN S.J., *Paedagogiek. Bezinning op het opvoedkundig verschijnsel*, (*Berchmanianum-serie*), Roermond, Romen en Zonen, 1949, 296 blz., geb. f 6.75.

Dit boek van Dr Perquin, die zowel op het wetenschappelijk-publicistisch als practisch terrein der opvoedkunde zijn sporen verdiend heeft, is een rijke aanwinst. Niet alleen wie

zich bezighoudt met de theorie der opvoeding, maar ook, en vooral, wie metterdaad opvoeding bedrijft, vindt hier een schat van juiste beginselen en niet minder van concrete toepassingen en raadgevingen.

Dit neemt niet weg, dat er desiderata blijven, met name, wanneer men het werk beschouwt als onderdeel der Berchmanianum-serie, die zich immers, blijkens de boekomslag, wil bezinnen op de plaats van iedere wetenschap in het geheel van het menselijk weten; bovendien rijzen er vraagtekens, als men de gegeven definitie onderzoekt, die „in dit boek allereerst gezocht wordt". De plaatsruimte die ons hier ter beschikking staat, laat niet meer toe dan een enkele beknopte opmerking hierover: de definitie van opvoeding als „hulp naar de volwassenheid" (p. 43), die op haar beurt is „redelijkheid en geloof" (p. 78), is onvoldoende duidelijk, en vereist in zich philosophisch-theologische uitwerking. De auteur gaat eigenlijk niet verder dan een phaenomenologie van het opvoedkundig verschijnsel, waarmee hij ons reeds een kostbare dienst bewijst. Wij zouden daarbij wensen een systematisch-wijsgerige behandeling; deze zou het onderzoek zelf groter evenwicht verlenen (een juistere schatting der objectieve factoren b.v.), en tegelijk zou de status der Paedagogiek als wetenschap op zich, en t.o.v. wijsbegeerte en overige wetenschappen duidelijker komen vast te staan. P. VAN LITSENBURG

Synopsis, Studien aus Medizin und Naturwissenschaft herausgegeben von Prof. Dr. Arthur Jones, Heft 3, *Ueber den Tod,* Hamburg, Park-Verlag, Claassen und Goverts, 1949, 14 x 20, 112 blz.

Zoals in 1946 de *Cahiers Laënnec* een belangwekkende medicale en philosophische studie wijdden aan het probleem van de dood, hebben wij nu een dergelijk werkje in de Duitse taal. Het standpunt echter lijkt ons nu breder te zijn. De steeds vruchtbare Professor uit Innsbruck, Karl Rahner besluit dit geheel met een bijdrage: *Zur Theologie des Todes.* Deze bekende dogmaticus, die voor het ogenblik aan een groot werk over de theologie van de dood werkt, geeft hier allereerst al de dogmatische punten aan, die in het Katholieke geloof aan de dood zijn hogere en enige betekenis geven. Dit beperkt standpunt belet hem niet nu en dan even uit te wijden over de theologische leer, die men uit deze geloofspunten mag halen. Het beste is voorzeker zijn beschouwing over de diepere zin van Christus' eigen dood in het grotere complex van de Verlossing. Dit laatste alleen al laat ons met verlangen uitzien naar een meer uitgewerkte theologie van de dood van zijn hand. P. FRANSEN

Kardinaal De Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis,* Vierde druk, herzien en verbeterd door Dr. R. R. Post, Hoogleraar aan de R.K. Universiteit van Nijmegen. Vierde deel: *de Nieuwste Tijd (1789-1949),* VIII+416 blz., Utrecht-Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1949.

Evenals in het derde deel betekent „Kerkgeschiedenis" ook in dit laatste „Geschiedenis van het christendom", en merkt men op vele plaatsen de verbeterende hand, niet alleen in de voorstelling der feiten maar tot in den stijl toe. Zo wordt, overeenkomstig een in Noord-Nederland opgekomen moderne mode, bijna doorlopend het verleden deelwoord (vooral in bijzinnen) na het hulpwerkwoord geplaatst, ook wanneer de welluidendheid door die overplaatsing helemaal niet bevorderd wordt of, volgens de nieuwe mode, wordt bevorderd. De aangroei met 32 blz. in deze vierde uitgave, vergeleken met de derde, ligt in hoofdzaak aan de behandeling der nieuwe feiten van 1936 tot 1949.

De stof wordt over drie hoofdstukken verdeeld: I. De Kerk tijdens de Franse revolutie en de regering van Napoleon (1789-1815); II. De pontificaten van Pius VII, Leo XII, Pius VIII, Gregorius XVI en Pius IX (1815-1878); III. De pontificaten van Leo XIII, Pius X, Benedictus XV, Pius XI en Pius XII (1878-1949). Hoofdstuk II rangschikt de stof naar het volgend schema: Stromingen in het geestelijk en maatschappelijk leven — de Kerk in de verschillende landen — philosophische en theologische dwalingen in de Katholieke Kerk — theologie, godsdienstig leven, spiritualiteit, kerkelijke kunst — het Vaticaans Concilie — de Oud-katholieke beweging — het Protestantsme, de niet-katholieke theologie in de 19e eeuw. Hoewel soms met andere titels, volgt het derde kapittel in den grond hetzelfde schema. In kleine bijzonderheden wordt de chronologie wel eens uit het oog verloren; blz. 157 b.v. wordt het overzicht over het kloosterleven in de periode 1815-1878 voortgezet tot in 1936; enkele bladzijden verder reikt ook de beschrijving der kerkelijke kunst tot in de 20e eeuw.

Het relaas der kerkhistorische feiten en de schildering der stromingen op het gebied van gedachte en actie is, ondanks de verplichte bondigheid, doorgaans nauwkeurig, en kan dan ook door een onbevangen geest, zo al niet volkomen aanvaard, dan toch als bruikbaar en leerrijk erkend worden. Alleen moeten de kleine landen (met uitzondering natuurlijk van

Nederland!) zich wel eens met een erg magere portie tevreden houden. Het halve kantje, dat België tweemaal toegemeten krijgt, en dat eigenlijk slechts een kader is waaraan het schilderij zo goed als ontbreekt, doet erg zielig aan naast de 9 volle bladzijden waarmee Nederland bedacht wordt: het lijkt helemaal geen Benelux-verhouding. Voor andere landen als Portugal, Polen, Hongarije, zou men een soortgelijke opmerking kunnen maken. Na de vrij karige gegevens over de missie in Voor- en Achter-Indië, China en Japan, maakt de beschrijving der missie-actie in Indonesië en Suriname den indruk overdreven uitvoerig te zijn.

Op enkele plaatsen schijnt er een kleine onjuistheid ingeslopen te zijn. Zo volgt de bewering (blz. 145), dat het verstand het bestaan van God kan *bewijzen*, niet strikt uit de leer van het Vaticaanse Concilie. — Blz. 220 is de titel „De Pausen en Italië" enigszins verwarrend; hij wekt de verwachting, dat § 235 geheel zal handelen over de houding van den Apostolischen Stoel tegenover Italië, wat niet het geval is. De eerste 8 blz. van die paragraaf geven immers een algemeen overzicht over de pausen van Leo XIII tot en met Pius XII; alleen de laatste drie behandelen de kwestie van den Kerkelijken Staat tegenover Italië. De splitsing van § 235 dringt zich als 't ware op: § 235. de Pausen; § 236 de Pausen en Italië. — Blz. 228 begrijpt de lezer niet goed hoe 12 missiebisschoppen kunnen voortkomen uit 17 nationaliteiten. — Blz. 232 zal de „wet der Cadenas" voor meer dan een lezer onbegrijpelijk zijn. Als die wet werkelijk zo genoemd wordt, ware het beter te vertalen „wet der ketenen"; anders kan men gaan denken aan het Frans „loi de cadenas" (grendelwet). — Blz. 233: als ik me niet vergis, gaven de Spaanse verkiezingen van April 1931 alleen in de steden de meerderheid aan de republikeinen, niet in het Rijk. — Blz. 353: is het wel waar, dat de zuiver naturalistische cultuur, die de Kerk nu in vele landen tegenover zich vindt, niet wezenlijk verschilt van de klassieke heidense? Het klassieke heidendom toch is in zijn wezen altijd religieus gebleven, terwijl het moderne meestal niet alleen ongodsdienstig maar godloos geworden is.

Om te eindigen een lijstje Corrigenda: de juiste vorm staat tussen haakjes: blz. 7 jurisdiction (juridiction); 12 Nouailles (Noailles); 30 Venaissin (comté of comtat Venaissin); 61 en passim, laïceering (laïciseering); 99 Schorlemmer (Schorlemer); 106 septenaat (septennaat); 113 startsen (staretsen); 136 Garagin (Gagarin); 171 langs (lang); 183 Vermittelungstheorie (Vermittlungstheorie); 184 en 314 Kafstan (Kaftan); 212 het familieleven op te lossen (het f. te ontbinden); 233 intregisten (integristen); 245 Hazenbrouck (Hazebrouck); 250 Tschechoslowakey (Tschechoslowakei); 303 Solemnes (Solesmes); 304 zaak (taak); 320 Pascendi domini gregris (P. dominici gr.); 321 Stirb und Werden (St. u. Werde), Menschnig (Mensching); 326 ontzaggelijk (ontzaglijk); 331 Confusiusvereering (Confuciusv.); 339 Lettinje (Cettinje); 350 Hogdson (Hodgson).

J. B. POUKENS

Joseph LORTZ, *Wie kam es zur Reformation?* (*Christ Heute* 1. Folge, 9. Heft). Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950, 15 x 22.5, 72 blz.

Waardevolle synthese van de bekende auteur van *Die Reformation in Deutschland*. Daarbij komt nog een hooggestemde oecumenische bedoeling, die ondanks S.'s onmiddellijk na de oorlog uitgegeven oecumenische Thesen, welke niet helemaal vrij stonden voor kritiek, echt gezond en religieus aandoet.

De hele Hervorming wordt gezien als een kristallisatieproces van reeds lang werkende krachten: verscheurdheid in de Kerk, bloedarmoede van het religieuze leven, steeds grotere ontevredenheid en ergernis tegenover de historische verschijning van de Kerk, en een immer groeiende theologische onzekerheid. De verdienste van dit werkje is dat S. de hele ontwikkeling ziet als een verwording en ontaarding van typisch katholieke krachten en waarden, zoals het in feite ook gebeurd is, daar alles zich heeft voorgedaan in de schoot van de Katholieke Kerk zelf. Dit schuldbewuste inzicht moet dan onze instelling tegenover onze afgescheiden broeders op een hoger niveau brengen van mildheid en deemoedige geloofstrouw.

P. FRANSEN

Johannes VON WALTER, *Die Geschichte des Christentums*, Deel II, 1: *Die Reformation*, Deel II, 2: *Die Neuzeit*, derde uitg., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1949 en 1950, 17 x 24, VIII+335 en XII+713 blz., geb. DM. 13.— en 28.—.

De bedoeling van de auteur was een geschiedenis van de christelijke vroomheid te schrijven, niet een geschiedenis van het dogma of het kerkelijk recht, van de kultus of de kulturele prestaties. Nochtans komen deze laatste herhaaldelijk ter sprake aangezien, zo schrijft de auteur zelf in zijn „Nachwort", „die Frömmigkeit zwar der wichtigste, nicht aber der einzige Faktor ist, der den Gang der Kirchengeschichte bestimmt" (p. 1008). De

lezer hoort ook te weten, dat de auteur zich op het *Luthers* standpunt stelt.

De hele eerste band van dit tweede deel is gewijd aan de reformatie van Luther. Na een beeld van de Kerk in de tijd van de Renaissance en het humanisme, schenkt de schrijver ons een grondige en lange uiteenzetting van Luthers psychologische ontwikkeling tot hervormer, en daarna een meer gedrongen overzicht van de strijd en de verbreiding van het Lutheranisme in Duitsland, waarop nog een zeer beknopt hoofdstuk volgt over het protestantisme buiten Duitsland — Calvijn krijgt tien bladzijden —. In de tweede band stond von Walter voor de moeilijke opgave de hele geschiedenis der christelijke vroomheid van Luther tot op onze dagen te schetsen. Aangezien hij werkelijk uitmunt in de synthetische voorstelling, waarin al het bijkomstige wegvalt, is hij er toch in geslaagd een overzichtelijke, degelijke en tevens boeiende samenvatting te geven. Ook de Katholieke Kerk wordt ruim bedacht al gaat de aandacht hoofdzakelijk naar de innerlijke ontwikkeling van het protestantisme, de vele richtingen en splitsingen in Duitsland en in andere landen.

De bladzijden over de persoonlijkheid en ontwikkeling van Luther zijn meesterlijk en, wat een oningewijde misschien wonderlijk zal vinden, door een katholiek grotendeels te onderschrijven. De zaken worden anders wanneer de auteur het conflict van Luther met de Katholieke Kerk of zelfs met burgerlijke instanties schetst, of zijn houding tegenover de boerenopstand of het dubbelhuwelijk van Philips van Hessen. Maar volstrekt oneens worden wij het pas met de auteur, wanneer het gaat over de leer en het bestuur van de Katholieke Kerk, over het religieuze leven, enz. De uiteenzetting over de Trentse bepalingen betreffende het genadeprobleem besluit hij: „Im ganzen aber war ein Lehrgebilde entstanden, das durch den Eiertanz zwischen Thomismus und Skotismus an Klarheit eingebüsst hatte, psychologisch unverständlich geworden war und den durch die Reformation angeregten Fragen keinerlei Antwort bot...." (p. 350)! De overwinning te Trente van het „Papalisme" op het Episcopalisme en het Conciliarisme is sterk overdreven: indien de macht van de paus in dogmatische en disciplinaire kwesties toen duidelijker ware vastgelegd, zouden het Jansenisme, het Gallicanisme en het Febronianisme later niet zo'n verwoestingen hebben kunnen aanrichten. Als goed Lutheraan is von Walter sterk anti-pauselijk, wat hem niet belet pausen als Innocentius XI en Pius VII zeer te loven.

De bête noire van het boek zijn de Jezuïeten. De tamelijk uitvoerige levensschets van S. Ignatius van Loyola is, op de zielecrisis te Manresa na, tamelijk juist: waarschijnlijk hebben wij dit aan de merkwaardige biografie van Böhmer te danken. De Orde zelf heeft het erger te verduren: de Geestelijke Oefeningen zijn vooral een school voor wilsdiscipline en voor de fantasie, de gehoorzaamheid wordt, door von Walter's bril bekeken, iets mensonwaardigs, (pp. 357-371). Onder de bladzijdetitel „Vernichtung christlicher Sittlichkeit durch die Jesuiten" geeft de auteur een verkeerde voorstelling van het probabilisme en de restrictio mentalis, en hij spant natuurlijk het oude stokpaardje „het doel wettigt de middelen" voor zijn aanklachtenwagen, om dan zelfgenoegzaam te besluiten: „Es ist eine Schmach, von solchen Dingen in einer Geschichte des Christentums reden zu müssen" (p. 440). Zijn hoofdstuk over de XVIIe eeuw besluit hij: „So war denn in der katholischen Kirche der Jesuitismus auf allen Gebieten Sieger geblieben" (p. 633). M.a.w. de invloed van de Sociëteit van Jezus wordt aanzienlijk overdreven en haar geest volstrekt niet begrepen. Indien de Jezuïet werkelijk die caricatuur ware, als ons hier wordt voorgehouden, zou niet één edel mens in die Orde willen treden of er een dag langer willen blijven.

Een paar detailfouten. Adriaan Floriszoon Boeyens, de latere paus Adrianus VI, krijgt hier de wondere naam van „Hadrian Dedel (Rodenburgh?)" (pp. 165 en 192) en moet in het register ook op „Dedel" gezocht worden, al zijn de verwijzingen aldaar niet juist. Montserrat is geen Dominicaans klooster (p. 358) maar een Benedictijner abdij. Dat de Nederlanden aan Filips II viermaal zoveel opbrachten als de Amerikaanse koloniën, nl. vijf millioen dukaten jaarlijks (p. 381), steunt enkel op des auteurs sterke fantasie, aangezien de Spaanse Koning heel wat millioenen dukaten naar de Nederlanden heeft mogen sturen. Met Bernard Less (p. 438) is waarschijnlijk Leonard Lessius (Leys) bedoeld. De eigenlijke familienaam van Petrus Canisius was niet „de Hondt" (p. 455) maar Kanis. Bij de stemming van het Vaticaans Concilie over de pauselijke onfeilbaarheid op 13 Juli stemden 451 voor, 88 tegen en 62 met „placet juxta modum"; daar voegt von Walter nog 70 onthoudingen aan toe (p. 851), die in de Acten niet vermeld staan.

M. DIERICKX

Dr M. DIERICKX S.J., *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II, 1559-1570,* Antwerpen, N.V. Standaard-Boekhandel - Utrecht, Uitgeverij Het Spectrum, 1950, 15.5 x 24, 347 blz., geïll., 3 kaarten.

Een zeer omvangrijke en systematisch uitgevoerde archiefstudie, wier opsomming 7½ blz. beslaat(!) en die talrijke nieuwe gezichtspunten en feiten opleverde, maakte het verant-

woord dat Schr. zijn werk uitbreidde over de gehele kwestie der oprichting en reeds vroeger bekende particularia synthetiseerde en in hun juiste geheel plaatste. Dat daarmee soms kleinere onderdelen, enige slechts indirect van belang zijnde episoden, en (daardoor) onnodige repetities niet alle voldoende vermeden werden of een te grote plaats toegemeten kregen, zijn slechts kleine feilen aan dit werkelijk magistrale boek over dit voor de Contrareformatie en anderzijds voor het Voorspel van den Opstand eminent belangrijke onderwerp. Het omvangrijke materiaal dat ons hier geboden wordt, wijzigt vele traditionele oordelen over de leidende personen en hun motieven in die zo critieke jaren. Een uitgebreide bibliografie, een register en enige kaarten vergemakkelijken de studie van dit werk en verhogen zijn betekenis.

Moge de publicatie der bronnen die Schr. aankondigt, spoedig volgen; deze zullen het mogelijk maken om deze „enigszins definitieve studie" (zoals Schr. té bescheiden dit werk noemt) met de stukken te confronteren. Het nadeel dat een afzonderlijke en veel latere bronnenpublicatie bovendien met zich meebrengt is, dat Schr. in dit werk welhaast gedwongen wordt telkens een wat langdradig uitgewerkt résumé van de stukken in de tekst op te nemen, i.p.v. met een synthetische samenvatting te hoeven volstaan.

J. RUPERT

L. BUDENZ, *This is my Story*, Dublin, The Richview Press, Brouwne and Nolan, 1950, 14 x 20, 389 blz.

Dr Bernhard WILLMS, *Gott unter Göttern, Ein Kompendium der Religionsgeschichte*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1949, 11.5 x 19.5, 254 blz., ing. DM. 3.80.

Katholieke handboeken voor de vergelijkende godsdienstwetenschap zijn er niet veel te vinden. De S. heeft hierin willen voorzien door een bondig overzicht uit te geven van de voornaamste resultaten van deze uitgebreide, en soms veel omstreden wetenschap. Zijn werk is geen handleiding voor persoonlijke studie, als het bekende werk van N. Söderblom; het is meer een leesboek met op het einde een korte bibliographie van de voornaamste geraadpleegde werken. Hij heeft dus geen originele studie op het oog, en voor de meeste behandelde godsdiensten vergenoegt hij zich met het beste te resumeren uit de meer lijvige en wetenschappelijke studies, vooral uit de werken van W. Schmidt en A. Anwander.

P. FRANSEN

Ernst DIEZ, *Glaube und Welt des Islam*, (*Sammlung Völkerglaube*), Stuttgart, W. Spemann, 1950, 12 x 19.5, 197 blz., geb. DM. 5,60.

Als eerste kennismaking met een ons over het algemeen erg onbekende wereld, kan dit boek volstaan. Niet alleen horen wij over het leven van Mohammed, het Islamietische dogma, zijn vier hoofdriten, zijn heilig boek en zijn tradities, maar wij leren ook allerlei over zijn geschiedenis, zijn sekten, zijn mystiek, zijn modernisme en kunst- en wetenschapszin. S. lijkt ons het beste op de hoogte, waar hij het heeft over de Mohammedaanse cultuurverschijnselen in kunst en letterkunde. Een diep godsdienstig inzicht schijnt hij niet te hebben, en daarom zal hij gemakkelijker bij uiterlijkheden verwijlen, en zich soms vergrijpen aan nogal oppervlakkige vergelijkingen. Zo horen wij dat bij Mohammeds dood „ook" een zonsverduistering plaats had (24). De historische werkelijkheid van Christus wordt erg verminderd (27). Paulus wordt begiftigd met een praedestinatieleer, die niet veel meer verschilt van het Islamietische fatalisme (54 en 55). Ook de Triniteitsleer wordt eerder naar het domein van de geheime initiatieleringen verwezen (69). Voor de rest onderhoudend geschreven, goed geïllustreerd, en naar het ons schijnt, goed gedocumenteerd.

P. FRANSEN

G. H. BOUSQUET, *Les grandes pratiques rituelles de L'Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 108 Boulevard Saint-Germain, 1949, 12 x 18½, 134 blz.

Dit werkje wil geen strikt wetenschappelijke verhandeling maar veeleer een populaire verklaring zijn van de drie voornaamste rituële plechtigheden in de Islam: het gebed, de vasten en de bedevaart, met speciale nadruk op het gebed en de vasten, terwijl voor de bedevaart naar uitgebreidere studies verwezen wordt. Hoe uiterlijk de „cultus" ook zij — van de uiterlijke stipte vervulling hangt de beloning af — toch kan men er niet een morele waarde aan ontzeggen. Met bijzondere zorg wijst schrijver telkens op het sociologisch karakter van deze individuële cultus, op de sterke verschilpunten met de katholieke sacramentenleer, ofschoon het sacramentele karakter van het Koranreciet hier een plaats zou moeten gehad hebben, en op de afwezigheid van de eigenlijke offergedachte ook al kent de Islam het materiële offer wel.

J. J. HOUBEN

WETENSCHAP EN PRAGMATISME[1)]

Overziet men de actuele discussies over de verhouding tussen wetenschap en maatschappij, dan ontwaart men een eigenaardige antinomie, die dringend om een inzichtelijke oplossing vraagt. Van de ene kant horen en lezen wij energieke pleidooien voor een intenser contact van de wetenschap met het practische leven — verwijt men aan de wetenschap een gebrek aan belangstelling en dienstvaardigheid om de nijpende practische problemen van het ogenblik te helpen oplossen, problemen welke zich voordoen op schier elk gebied van het concrete leven, op het gebied van internationale politiek en recht, van nationale politiek en sociale ordening, van economische en technische ontwikkeling enz. — verwijt men dus aan de wetenschap een te grote afstandelijkheid en vervreemding van het leven, een zich opsluiten in een ivoren toren, waardoor de wetenschap ook wederkerig zelf de bevruchtende invloed van het zich ontwikkelende leven mist, zich doelloos vermeit in een afgestorven problematiek, welke niemand daadwerkelijk interesseert en welke ook ten bate van de eigen gezondheid der wetenschap beter radicaal geliquideerd dan ernstig bestudeerd kan worden. Maar van de andere kant groeit in authentiek wetenschappelijke kringen een steeds grotere bezorgdheid ten aanzien van de aanspraken van overheid, economie, techniek en ideologie, wier macht de wetenschap steeds meer dwingt tot slaafse dienstbaarheid, doordat zij de wetenschap exclusief trachten te richten op het zoeken van een bruikbaar resultaat voor hun practische doeleinden — vreest men derhalve zeer terecht en ervaart men reeds zeer reëel, dat deze pragmatistische degradatie der wetenschap tot loutere dienstbaarheid een roofbouw op de wetenschap pleegt, welke én het eigen leven der wetenschap uitput én haar ware dienstbaarheid verlamt.

U ziet, hier staan wij voor het probleem van de eigenwaarde en de dienstwaarde der wetenschap — voor het probleem van de wetenschap in haar eenheid met en haar onderscheidenheid van de andere menselijke waarden, als b.v. politiek, oorlogsvoering, economie, techniek enz. Welnu, in zo'n geval liggen er altijd twee zeer eenvoudige en gemakkelijke oplossingen voor het grijpen, namelijk ofwel men bekommert zich in een eigengereide wetenschapsbeoefening uitsluitend om de eigenwaarde der wetenschap, ofwel men erkent in een pragmatistische zakelijkheid uitsluitend de dienstwaarde der wetenschap, met als gevolg, dat in beide supposities én de eigenwaarde én de dienstwaarde der wetenschap geleidelijk ten gronde gaan.

Moeilijker, maar alleen slechts waardevol is daarom de oplossing, die in de juiste verhouding van beiden, én de eigenwaarde én de dienstwaarde der wetenschap tot hun recht laat komen. Wij willen deze oplossing be-

[1)] Rede uitgesproken bij gelegenheid van de 53e dies natalis van de R.K. Studentenvereniging „Sanctus Virgilius" te Delft.

proeven, uitgaande van het begrip der wetenschap, hetwelk ons de eigenwaarde der wetenschap zal openbaren, en tevens in een verdere begripsontwikkeling zal voeren tot de dienstwaarde, welke in die eigenwaarde besloten ligt.

Welnu, volgens haar eigen begrip is wetenschap waarheidskennis in de vorm van een inzichtelijk systeem. Immers niet iedere waarheidskennis is wetenschap, maar slechts die, welke zich in de vorm van een reflexief bewijs ordent tot een systeem van waarheidskennis. Zo noemen wij b.v. de geloofskennis en de vulgaire kennis van het dagelijkse leven geen wetenschap, wel echter de theologie en de systematische bezinning op de kennis van het dagelijkse leven. De wetenschap bezint zich dus systematisch op de waarheid, stelt zich de inzichtelijke, systematische kennis der waarheid ten doel, en laat zich hierbij volgzaam leiden door de waarheid zelf, d.w.z. ontwikkelt haar systeem volgens de eigen objectieve structuur der waarheid. Deze dienst der objectieve waarheid eist van de beoefenaar der wetenschap het afstand doen van eigen subjectieve willekeur, om zich nederig aan het algemene der waarheid weg te schenken, om zich in de gemoedelijkheid der begrippen, in de starre eenvoud der systematische ordening van menselijke kennis, aan zijn wetenschap te geven. Niet zonder reden heet daarom de hoogste der natuurlijke wetenschappen philosophie, d.i. begeerte naar, liefde voor de wijsheid.

De inzichtelijke, systematische kennis der waarheid, opgebouwd volgens de eigen wettelijkheid der waarheid zelf, bepaalt aldus de eigenwaarde der wetenschap en onderscheidt haar principiëel van alle andere menselijke waarden, als b.v. heiligheid, zedelijkheid, schoonheid, techniek of spel. Kortom verschaft de wetenschap een eigen, zelfstandige plaats in de hiërarchie der menselijke waarden, met een specifiek, exclusief eigen doel.

Dit hebben reeds de grote philosophen der griekse oudheid begrepen, en daarom eerst en vooral om reden van deze eigenwaarde de wetenschap zo ernstig beoefend en hoog geprezen. Voor ARISTOTELES culmineert zelfs geheel het mensenleven in de inzichtelijke schouwing der waarheid.

De grote theologen en philosophen uit de hoogbloei der Scholastiek stellen gaarne het contemplatieve leven, dat de waarheid tot object heeft, tegenover het actieve leven van de practische doeleinden nastrevende mens, om aldus in deze tegenstelling de eminente eigenwaarde van het contemplatieve leven, welke het aan de waarheid ontleent, duidelijk te doen uitkomen. Hier is het vooral Sint THOMAS VAN AQUINO, die o.a. in zijn *Summa Theologica* in een gehele reeks van quaestiones de zelfstandige eigenheid van het contemplatieve leven onderzoekt en dit in zijn waardering resoluut boven het actieve leven stelt. Welnu, deze contemplatieve liefde voor de waarheid is het ook, welke de wetenschap moet bezielen en haar intiemste wezen uitmaakt.

Doch ook talrijke vertegenwoordigers der moderne wijsbegeerte komen met klem van argumenten op voor de systematische, inzichtelijke waarheidskennis als het eigen doel der wetenschap, dat haar eigenwaarde bepaalt. Beschouwen wij b.v. slechts de overtalrijke moderne studies over wetenschaps-

en methodenleer, dan vinden wij in verreweg het meerendeel daarvan, hoe men nadrukkelijk bepleit, dat elke wetenschap systematisch opgebouwd en methodisch beoefend dient te worden volgens de eigen objectieve structuur van de waarheidskennis, welke een bepaalde wetenschap karakteriseert. Welnu, deze eis van eerbied voor de objectieve structuur der waarheid, welke men aan de beoefenaar der wetenschap stelt, sluit logisch consequent de erkenning in van de eigenwaarde der wetenschap, welke immers juist door de systematische kennis van diezelfde waarheid bepaald wordt.

Moeten wij aldus de wetenschap in haar eigenwaarde karakteriseren als systematische waarheidskennis, dan moeten wij om die eigenwaarde volledig tot haar recht te laten komen, voorts nog bedenken, dat de waarheid universeel is, zich van nature uitstrekt tot alle waarheid. Vandaar dat de authentieke beoefenaar der wetenschap de waarheid ook in haar universaliteit moet volgen, en eerst de wetenschap ten volle volgens haar specifieke eigenheid beoefent, indien zijn wetenschappelijke belangstelling, voor zover zijn zwakke menselijke krachten het gedogen, metterdaad uitgaat naar alle waarheid en wetenschap — indien hij overtuigd gaat beseffen, dat hij zijn eigen vakwetenschap slechts volledig kan bezitten in de universitas scientiarum, d.w.z. indien hij ernstig streeft naar een brede wetenschappelijke vorming, om zo zijn eigen vakwetenschap als deel van het grote geheel van alle waarheidskennis des te inzichtelijker te kunnen beoefenen. Krachtens de eigen innerlijke dynamiek der wetenschap komt aldus de verbreding van wetenschappelijke basis ook de afzonderlijke vakwetenschappen machtig ten goede. En zo dwingt het eigen begrip der wetenschap ons logisch consequent te erkennen, dat de speciale vakwetenschappen er niets bij verliezen, maar er zelf in tegendeel alles bij winnen, indien zij ruimhartig tijd en plaats weten in te ruimen om een brede algemeen wetenschappelijke vorming te verzekeren. Terwijl wij voorts mogen concluderen, dat juist die universaliteit der waarheid, en dus der wetenschap, de eigenwaarde der wetenschap nog duidelijker accentueert en hoger verheft in de rangorde der menselijke waarden.

Tegenover het boven ontwikkelde traditionele begrip der waarheid en wetenschap stelde zich in de loop der vorige eeuw, vooral in Amerika onder leiding van JAMES en DEWEY, het pragmatisme. In zijn strengste en meest consequente doorvoering erkent het pragmatisme als enig criterium der waarheid het nuttige resultaat. Een kennis wordt waar of vals genoemd, al naar gelang zij wel of niet tot voor het practische leven nuttige handelingen voert. Minder consequente pragmatisten kennen nog wel een zekere eigenheid aan het kennen toe, waardoor dit zich van het actieve handelen zelf onderscheidt, maar bemeten dan toch de waarde van alle waarheid en wetenschap enkel en alleen naar de practische bruikbaarheid. Het specifiek eigen doel der wetenschap is niet langer de waarheid, maar het nut, het bruikbare resultaat. Dientengevolge miskent het pragmatisme principiëel de zelfstandige eigenwaarde der wetenschap en degradeert de waarde der wetenschap tot loutere dienstwaarde, d.w.z. de wetenschap zelf tot slaafse dienstbaarheid.

Een pragmatistische tendens werkt ook door via de invloedrijke philosophie

van een Henri BERGSON en een Max SCHELER. BERGSON ordent b.v. in zijn *Evolution Créatrice* het kennen resoluut onder aan het handelen : „Originellement, nous ne pensons que pour agir .... La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité". Deze uitspraak van BERGSON staat echter in tegenspraak met zijn eigen conceptie van het verstand, als het vermogen, dat de mens in staat stelt zelf zijn aanpassing aan de natuur te bedenken. Immers het toekennen van deze functie aan het verstand, maakt het reeds los van het handelen, kent aan het denken een eigen zelfstandigheid toe, namelijk om vrij over het handelen te beschikken bij het zoeken van de juiste aanpassing van dit handelen. Welnu, dit zelfstandige denken is dan ook voor het menselijke handelen geen luxe, maar eerst noodzakelijke voorwaarde. De gewrongenheid van BERGSON's opvatting treedt al heel duidelijk aan het licht, indien wij haar toepassen op een meer contemplatieve wetenschap, als b.v. de sterrekunde, want dan zou men moeten concluderen, dat de sterrekundige eigenlijk zoekt te verklaren, hoe het practische verstand het moet aanleggen om een heelal te fabriceren.

De bekende duitse philosoof Max SCHELER vraagt zich in zijn uitvoerige weerlegging van het theoretische pragmatisme, o.a. in zijn werk *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* af wat het doel der wetenschap is. En wonderlijk genoeg, ziet hij het classieke antwoord, dat zou luiden : de waarheid, over het hoofd, en na verscheidene soorten van kennis onderscheiden te hebben, wijst hij feitelijk voor iedere soort een eigen practisch doel aan : de lagere wetenschappen zijn er om ons de heerschappij over de natuur en de menselijke samenleving te verschaffen — philosophie en metaphysiek waardeert hij als Bildungs- und Erlösungswissen om de Bildung und Erlösung, waartoe zij ons voeren. Het is typisch de pragmatistische mentaliteit van de zoeker naar kennis, die de waarheid niet zoekt om haarzelf, maar om het nut der kennis. En dientengevolge vond SCHELER geen rust in het contemplatieve bezit der waarheid — joeg hij maar steeds rusteloos voort naar steeds nieuwe kennis, omdat met de kennisname de waarde der waarheid voor hem was uitgeput, omdat hij in zijn kennen de waarheid zelf niet vond, tot hij tenslotte ook aan de Waarheid, die God zelf is, verzaakte.

Zoals in SCHELER, zo ook in het algemeen bedreigt het pragmatisme alle waarheid en authentieke wetenschap, verstikt het pragmatisme de liefde voor de waarheid en daarmede de ware wetenschappelijke geest. Want wat blijft er tenslotte van de wetenschap over, indien zij juist in haar intiemste eigenheid en bezit, de waarheid, miskend wordt. Hoe ook kan er nog sprake zijn van een blijvende vruchtbaarheid en practische dienstbaarheid der wetenschap, indien de wetenschap niet langer volgens haar eigen innerlijke wettelijkheid ontwikkeld wordt. Inderdaad is het pragmatisme in haar ondoordachte belustheid op practisch resultaat, de ergste vijand van zichzelf, omdat het de bron zelf der begeerde wetenschappelijke dienstbaarheid doet uitdrogen.

Vervolgens moeten wij er ons terdege rekenschap van geven, dat het pragmatisme voor de hedendaagse wetenschap metterdaad een acuut gevaar oplevert. Voorzeker, het pragmatisme heeft vanwege zijn principiële afkeer

van systematische waarheidskennis, ook zichzelf systematisch nog slechts weinig ontwikkeld, maar zijn fundamentele tendens werkt efficiënt door in de feitelijke moderne wetenschapsbeoefening, vooral in Amerika. Het in 1947 in Amerika verschenen *Steelman Report* pleit openlijk en onverholen voor een resoluut pragmatistische beoefening der wetenschap. Ook echter in Europa ontwaren wij heden ten dage de zich steeds verder verspreidende pragmatistische tendens om in de wetenschap voor alles het nut, de utility te zoeken.

Doch niet alleen het theoretische pragmatisme vormt een bedreiging voor de wetenschap, tegelijk wordt zij ook bedreigd door een practisch pragmatisme van de kant van overheid, economie, techniek en ideologie. Deze machten hebben namelijk in de grote practische successen van de exacte en technische wetenschappen, het grote nut der wetenschap voor practische doeleinden ontdekt. In feite staan nu die machten voor de noodzakelijkheid uiterst moeilijke practische problemen op te lossen op het gebied van internationale samenwerking, militaire defensie, bevolkingspolitiek, sociale verhoudingen, rechtsbedeling, industrialisatie, grondstoffenvoorziening, gezondheidszorg enz., en trachten daartoe de wetenschap zo intensief mogelijk te benutten. Op elk gebied van practische activiteit spant men al zijn krachten in om de beste wetenschappelijke werkers voor zich te winnen, omdat men reëel beseft, dat de geweldige problemen, welke zich op het ogenblik alom voordoen, slechts met behulp van de grootste inspanning van de beste wetenschap bevredigend opgelost kunnen worden.

Wat de greep van de overheid naar de dienst der wetenschap betreft, tonen ons Amerika en Rusland de sprekenste voorbeelden. Amerika leeft in de vaste overtuiging, dat zijn veiligheid en welvaart fundamenteel afhankelijk zijn van een snelle ontwikkeling en resolute toepassing der wetenschap. Vandaar dat de bedragen, welke de amerikaanse regering besteedt aan wetenschappelijk onderzoek direct ten dienste van de militaire defensie en economisch-technische ontwikkeling van jaar tot jaar in versneld tempo aangroeien tot mammoet-cijfers, en de evenredig dalende bedragen, welke voor het universitaire onderzoek ter beschikking staan, reeds 10- à 20-voudig overtreffen. Volgens het *Steelman Report* werden in 1947 in Amerika, nog afgezien van de 1500 millioen dollar voor de Atoom-Commissie, voor wetenschappelijk onderzoek in regeringsopdracht 625 en in industrielaboratoria 450 millioen dollar uitgegeven, tegenover slechts 45 millioen in universiteitslaboratoria. Weliswaar werden 400 van deze 625 millioen van de regeringsopdrachten op contract uitgevoerd door industrie- en universiteitslaboratoria, maar dit demonstreert slechts des te duidelijker, hoe de greep der overheid naar de dienst der wetenschap overheersend doordringt tot binnen het eigen wetenschappelijke leven der universiteit.

Wat Rusland betreft, weten wij slechts, dat de bedragen, welke de overheid daar besteedt aan wetenschappelijk onderzoek ten dienste van haar politiek, zeker niet bij de amerikaanse achterblijven. Bovendien moeten wij bedenken, dat het Communisme totalitair geheel de wetenschap tot zijn exclusieve dienst dwingt, en radicaler nog dan het Nationaal-Socialisme de

wetenschappelijke methoden en conclusies ten dienste van zijn ideologie, naar de eisen van die ideologie misvormt en vervalst. Ook de economie en techniek hebben reeds sedert lang ontdekt, dat de organisatie der onderneming en de ontwikkeling der productie gedragen moeten worden door een voortgezet wetenschappelijk onderzoek. Vandaar dat vooral de industrie hoge salarissen en uitstekend uitgeruste laboratoria beschikbaar stelt, om zich met behulp der wetenschap het beste resultaat te verzekeren. De grote bedrijven nemen steeds meer wetenschappelijke werkers in hun dienst, zodat het aantal wiskundig en natuurwetenschappelijk gevormde werkers in die bedrijven het aantal in fabricage en bedrijfsleiding werkzame ingenieurs gaat evenaren of zelfs overtreffen.

Het pragmatistisch gevaar, dat hierin voor de wetenschap schuilt, wordt ons duidelijk, wanneer wij beschouwen, hoe geheel verschillend de sfeer en instelling is van het primair op waarheidskennis en het primair op bruikbaar resultaat gerichte onderzoek. De authentieke beoefenaar der wetenschap tracht in een connaturele eerbied voor zijn object, geduldig de natuur haar geheimen te doen ontsluieren — zorgvuldig, zonder iets waarin de waarheid begint te verschijnen te verwaarlozen, laat hij zich door de gegevens zelf leiden. Het op een bepaald bruikbaar resultaat afgestemde onderzoek daarentegen, zal, hoe fundamenteel het ook wordt verricht, doelbewust en dientengevolge vanzelf eenzijdig op het gewenste resultaat afgaan en de natuur actief naar zijn bedoelingen trachten te dwingen. Aldus drijft uit de aard der zaak het op bruikbaar resultaat gerichte onderzoek tot een steeds verdergaande specialisatie, waardoor de voor vruchtbaar wetenschappelijk onderzoek vereiste brede basis geleidelijk afbrokkelt.

Om deze intering van wetenschappelijke vruchtbaarheid te compenseren, is de industrie er dan ook voortdurend op uit om ervaren wetenschappelijke werkers uit de kringen van het vrije universiteits- en hogeschoolonderzoek over te hevelen.

Om dezelfde reden, genoodzaakt namelijk door de eigen innerlijke eisen der wetenschap, gaat de industrie er uit welbegrepen eigenbelang meer en meer toe over haar wetenschappelijke werkers een grotere vrijheid toe te staan. Maar deze concessie aan de eigenwaarde der wetenschap moeten wij toch niet te hoog aanslaan, omdat zij tenslotte slechts wordt toegestaan om wille van groter resultaat. De instelling blijft fundamenteel pragmatistisch.

Principiële bescherming tegen het pragmatisme, de volle vrijheid om volgens haar eigen aard beoefend te worden, moet de wetenschap niet zoeken in de directe dienst van overheid of industrie. Het is daarom in onze pragmatistische tijd de bijzondere roeping der universiteit en hogeschool de burcht te zijn, waarbinnen de wetenschap bescherming vindt tegen pragmatistisch dienstbejag, en in principiële erkenning van haar eigenwaarde, in vrijheid, beoefend kan worden. Want de universiteit en de hogeschool zijn immers van oudsher de instituten bij uitstek voor de authentieke beoefening der wetenschap volgens haar eigen aard en wettelijkheid. En waar de technische, exacte en sociale wetenschappen uiteraard het sterkst aan het pragmatisme blootstaan, heeft een technische hogeschool en hebben de

betreffende faculteiten in deze wel een zeer bijzondere taak, om niet voor de verleidingen van overheid en industrie te bezwijken en door het aanvaarden van opdrachten en hulpmiddelen haar zelfstandig onderzoek in pragmatistische zin te laten ombuigen.

Ons verzet tegen het pragmatisme en pleidooi voor de eigenwaarde der wetenschap bedoelt echter in genen dele de reële en eminente dienstwaarde der wetenschap te ontkennen. Integendeel zijn wij er juist van overtuigd, dat het eerbiedigen van deze eigenwaarde de beste dienst garandeert.

Immers in de concrete eenheid van ons leven is de wetenschap in haar reële onderscheidenheid van de andere menselijke waarden, toch ook reëel één met die andere waarden. Ons leven is gedachte en handeling in eenheid — ons kennen en handelen omspannen en doordringen elkaar. Daarom moet ook onze wetenschap metterdaad één zijn met het actief groeiende leven, om zelf te leven — om van de andere menselijke waarden de voorwaarden en hulpmiddelen te ontvangen, welke zij voor haar concrete bestaan en efficiënte beoefening nodig heeft — om in wisselwerking met het reële leven telkens weer bevrucht en vernieuwd te worden door de concrete problematiek, waarvoor het practische leven ons stelt. Want hoe blijvend en eeuwig de waarheid ook is, onze menselijke kennis en wetenschap bezit die blijvendheid der waarheid slechts in groei, en in door nieuwe stromingen en vondsten bepaalde wisselende verschijningsvormen. Zelfs de philosophia perennis bezitten wij slechts in de vorm van de philosophia temporalis van onze tijd, welke als zodanig de moderne wijsgerige stromingen niet mag verwaarlozen, maar het gehele leven van de geest in al zijn speculatieve en practische functies moet volgen, om uit dit alles de waarheid te puren.

Omgekeerd heeft ook het leven de waarheid nodig, moet het mensenleven door kennis tot zijn doel geleid worden — moet de wetenschap ons het volledige begrip der werkelijkheid verschaffen, die wij actief bewerken. Aldus rust op de wetenschap de dure plicht ook wederkerig alle andere menselijke waarden te dienen, is de wetenschap strikt noodzakelijk voor de volle ontplooiing van godsdienst, zedelijkheid, politiek, economie, techniek enz. De ontwikkeling van al deze waarden zal maar zeer armtierig blijven, indien zij niet geleid wordt door een soliede wetenschappelijke kennis van zaken. De vitale problemen immers, welke zich op alle gebied van menselijke activiteit en samenleving telkens weer voordoen, zullen voorzeker op de duur onze welvaart en cultuur ernstig in gevaar brengen, indien wij niet over een voldoend ontwikkelde wetenschap beschikken om deze problemen tijdig tot oplossing te brengen.

Bij de erkenning van deze noodzakelijke dienstbaarheid der wetenschap moeten wij er echter terdege acht op slaan, dat de dienst der wetenschap juist bestaat in het verschaffen van een systematische inzichtelijke kennis van ons streven en doen. Welnu, deze kennis is als zodanig reëel iets anders, dan dit streven en doen zelf — deze kennis immers constitueert de specifieke eigenwaarde der wetenschap. Derhalve moeten wij concluderen, dat de ontplooiing van onze systematische waarheidskennis, van de eigenwaarde dus der wetenschap, haar dienstwaarde conditioneert en bepaalt. Is echter

deze ontplooiing van de wetenschap volgens haar eigenwaarde veilig gesteld — niet eerder — maar dan ook ten volle bezit de wetenschap een algemene en eminente dienstwaarde t.o.v. geheel onze practische levensvoering.

Ik zei uitdrukkelijk: eminente dienstwaarde. Want al is het voorzeker waar, dat de lagere, d.w.z. de meer stoffelijke en uitwendige waarden, als b.v. economie en techniek, een meer uitwendige en daardoor duidelijker waarneembare dienstwaarde bezitten, dan moeten wij daar toch tegenoverstellen, dat de hogere, d.w.z. de meer geestelijke en inwendige waarden, als b.v. godsdienst en zedelijkheid, een grotere noodzakelijkheid en beslissender invloed op geheel onze levensvoering bezitten. Vandaar dat ook de wetenschap als geestelijke waarde, om reden dus juist van haar eminente eigenwaarde, zo'n eminente dienstwaarde bezit.

Zijn wij er eenmaal van overtuigd, dat een vruchtbare dienstbaarheid een gewetensvolle beoefening der wetenschap volgens haar eigen aard en wettelijkheid vooronderstelt, dan zullen wij ons niet door het pragmatisme laten misleiden om de opbouw van onze wetenschap eenzijdig op dienstbaarheid af te stemmen, maar haar resoluut en doelbewust op een brede basis uitbouwen tot een inzichtelijk universeel systeem van waarheidskennis.

Wij mogen echter de ernstige bedreiging van het pragmatisme niet onderschatten, want daarom juist brengt het pragmatisme de ware wetenschap in zo'n ernstig acuut gevaar, omdat niet alleen het practische pragmatisme van belanghebbenden op de dienst der wetenschap bejag maakt en haar aldus van buitenaf bedreigt, maar dit practische pragmatisme ook binnen de wetenschap zelf een bondgenoot, een vijfde colonne, bezit in het theoretische pragmatisme.

Wij wezen reeds op de bijzondere roeping van de universiteit en hogeschool om deze gevaren te keren. Daaraan willen wij nog toevoegen, dat het voorzeker tot de culturele verantwoordelijkheid der staatsoverheid behoort universiteit en hogeschool krachtdadig te ondersteunen in deze bij uitstek culturele taak, door het verzekeren van een aangepaste wetgeving, van moderne hulpmiddelen en voldoende salarissen.

Wat de wijze betreft, waarop het hoger onderwijs de wetenschap tegen het pragmatisme moet beveiligen, willen wij nog op enkele punten in het bijzonder wijzen.

Op de eerste plaats lijkt het ons noodzakelijk een veel grotere zorg te gaan besteden aan de tot op heden zo jammerlijk verwaarloosde didactiek, omdat dit toch het van nature aangewezen wetenschappelijke hulpmiddel is om de student in de wetenschap in te wijden en hem aldus de ware smaak voor wetenschap bij te brengen. Immers verkrijgt hij deze smaak niet, wat moet hij dan anders in de wetenschap zoeken dan de directe bruikbaarheid voor zijn later beroep.

Vervolgens moet de wetenschap zich veilig stellen door zelf met grotere belangstelling en groter verantwoordelijkheidsbesef haar practische toepassingen ook wetenschappelijk te volgen. Hiertoe kan de wetenschap komen door problemen aan de orde te stellen, zoals zij zich in de practijk concreet voordoen — b.v. problemen, die op diverse takken van wetenschap tegelijk

betrekking hebben, en niet, zoals in de wetenschappelijke problematiek veelal gebeurt, abstract en keurig afgelijnd beperkt blijven tot één bepaalde tak van wetenschap. Ik denk hier b.v. aan het probleem van de organisatie van technische arbeid, waarbij behalve de techniek, ook economie, sociologie, recht, politiek, psychologie enz. betrokken dienen te worden. Of om andere voorbeelden te noemen: stedebouwkundige problemen en bevolkingsvraagstukken eisen dringend een dusdanige alzijdige bestudering.

Het behandelen van dergelijke grensproblemen van diverse wetenschappen, heeft dan tegelijk ook nog dit voordeel, dat de beoefenaar van een bepaalde vakwetenschap het gemakkelijkst via problemen, welke zich vanuit zijn eigen vakwetenschap tot andere vakken uitstrekken, tot dieper inzicht in die andere takken van wetenschap zal komen. Zo leert de vakgeleerde dan tevens zijn specialisatie te integreren in de universaliteit der wetenschap, welke, zoals wij zagen, zo'n fundamentele eigenschap der ware wetenschap is — ontkomt hij metterdaad aan die eenzijdige specialisatiedrang, die het pragmatisme kenmerkt. Daarom willen wij er tenslotte nogmaals op wijzen, hoe uiterst nuttig en noodzakelijk het voor iedere beoefenaar der wetenschap is, zich een brede universele wetenschappelijke vorming eigen te maken, zich ook toe te leggen op die takken van wetenschap, welke uiteraard een meer universele wetenschappelijke waarde bezitten, zoals b.v. theologie en philosophie, en in aansluiting hiermede ook zijn eigen vakwetenschap fundamenteel en universeel te beoefenen.

Vindt de wetenschap op deze wijzen gelegenheid actief haar eigenwaarde tot gelding te brengen en universeel te ontplooien, dan zal zij ongetwijfeld, alle bedreigingen ten spijt, tot zeer hoge bloei geraken, het pragmatisme definitief overwinnen, ja zelfs in efficiënte dienstbaarheid zegevierend overtreffen.

Nijmegen A. VAN LEEUWEN

SOMMAIRE

Sous l'impulsion de James et de Dewey, le pragmatisme, qui détermine la valeur de la science d'après son utilité pratique, s'est opposé à la conception classique d'après laquelle le but principal de la science est la recherche de la verité. Ce pragmatisme théorique est d'autant plus dangereux qu'il se présente comme la justification du pragmatisme pratique adopté de plus en plus par les états et les idéologies, par l'économie et l'industrie, qui veulent mettre la science à leur service exclusif. De la sorte on sacrifie le véritable rôle de la science — et sa raison d'être — à un résultat immédiat mais fallacieux. Aux universités et aux hautes écoles incombe la tâche de réagir en soulignant le rôle réel de la science et en s'appliquant à la coordination des résultats acquis par une spécialisation de plus en plus poussée.

WAT IS PANTHEÏSME?

Er zijn nog veel meer wijsgerige begrippen dan dat van de tijd, waarop S. Augustinus' woord toepasselijk is: wanneer ge me niet vraagt wat het is, weet ik het; — wanneer ge me echter het vraagt, weet ik het niet meer. Indien men wijsgerige tractaten of woordenboeken en verhandelingen over de geschiedenis der philosophie naslaat, blijkt ook het begrip: pantheïsme, dat bij een eerste kennismaking zulk een klare omschrijving kon krijgen en voor het dagelijks gebruik zo hanteerbaar leek, uiterst moeilijk te definiëren. Algemene instemming met een door allen aanvaarde begripsbepaling is er zeker niet. Daarmede is tevens gezegd, dat deze benaming niet door allen gelijkelijk wordt toegekend aan dezelfde systemen, zienswijzen of uitingen, gelijk nog meer uit de volgende verhandeling zal blijken. Ter zake kundigen weten, dat het verwijtende woord: „pantheïsme" ook wel eens valt te midden van die kringen, die geheel en al orthodox theïst willen blijven. Suarez' opvatting omtrent de verhouding van wezen en zijn in het schepsel werd als leidend tot pantheïsme bestempeld door sommigen, die zich voor hun zienswijze op S. Thomas beroepen; maar ook thomisten, die, als het gaat over de verhouding van schepsel tot God, menen zelfs de woorden van S. Thomas voor zich te doen spreken omtrent de zijnsanalogie, uitgelegd als identiteit en verschil tevens, worden niet altijd vrijgepleit van een pantheïstische kleur door hen, die menen S. Thomas' woorden anders te moeten verstaan.

Het moeilijk grijpbare aspect van de voortstromende tijd, waarover S. Augustinus' boven aangehaalde woorden werden gezegd, lijkt op het eerste gezicht wellicht niet zo uiterst belangrijk: — wie echter dieper schouwt, ziet hier ook dezelfde moeilijkheid oprijzen als in alle sectoren, waar het tijdelijke in het eeuwige gezien moet worden, en waar men dus iets van het tijdloze, eeuwige, absolute begrijpen wil. Staat men geheel gericht op het tijdsprobleem, dan kan men vele andere vraagstukken nog voorlopig laten rusten. Indien men echter niet eens weet, wat pantheïsme is, dan zegt men tevens niet te weten, wat de idee van God inhoudt. Orthodoxie of onorthodoxie in de fundamenteelste wijsgerige beginselen, die met het christelijk geloof samenhangen, zijn dan tevens aan de orde. Een voortdurende wijsgerige bezinning hierop is derhalve voor de philosoof, die christen is, uitermate gewichtig. Alle wijsgerige problematiek, en wel bijzonder die welke het wijsgerig vragen ontvankelijk open ziet staan naar openbaring, is gebaat met een onderzoek naar de zin van dit woord pantheïsme.

We zullen onze verhandeling in twee punten verdelen. Na in een eerste deel enige notities over het *gebruik* van het woord te hebben gegeven, willen we in een tweede deel een *omschrijving* voorstellen van datgene wat deze term inhoudt. Of de toepassing van de benaming pantheïsme op sommige

systemen te rechtvaardigen is of af te wijzen zal in de loop van de uitwerking der beide punten en vooral van het tweede moeten blijken.

I

Het woord pantheïsme en de daarbij behorende termen pantheïst en pantheïstisch zijn van vrij recente datum. Algemeen wordt John TOLAND aangeduid als de eerste die het in zijn geschriften heeft benut. Deze John TOLAND (1670 of 1671-1722) was van huis uit een Ierse katholiek, die in 1687 tot het engels presbyterianisme overging. Tijdens zijn verblijf in Holland (1690-1693) heeft hij vooral te Leiden betrekkingen met Arminianen en wordt door hun denken beïnvloed. In zijn werk: *Socinianism truly stated* (1705) gebruikt hij zelf het woord pantheïst; pantheïsm ontmoet men voor het eerst bij zijn tegenstander FAY (1709). Onder de latere werken van TOLAND heet er een *Pantheïsticon* (1720).

Hoewel iedere geschiedenis of woordenboek der philosophie, iedere encyclopaedie, en zeker de encyclopaedieën over godsdienst, ethica en theologie met het woord pantheïsme vele oude en middeleeuwse leerstellingen weten aan te duiden, is het woord, naar het schijnt, in al die eeuwen niet geschreven. Geen enkele denker uit die lange periode heeft daarmee eigen visie aangeduid; — ook in SPINOZA's dagen moest het woord nog worden uitgevonden. Houden we de overtuiging, dat de ontwerper van een systeem zelf wel de meest authentieke interpretatie van eigen zienswijze vermag te geven, dan wordt verklaarbaar, hoe moeilijk het is met een 18e-eeuwse term als maatstaf de oude praesocraten, de neoplatonisten of de middeleeuwse DAVID DE DINANT, AMAURY DE BÈNES en de averroïsten te categoriseren.

Niet veel eenvoudiger wordt het daarna. Terwijl HEGEL's philosophie reeds tijdens zijn leven en daarna als pantheïsme wordt afgeschilderd, wijst HEGEL zelf, in wiens tijd deze woorden bekend zijn, zulk een kwalificatie van zijn denken uitdrukkelijk af. Ook in BERGSON's *Évolution créatrice* meende men pantheïsme te beluisteren, maar onmiddellijk heeft de vader der toenmalige „philosophie nouvelle" zich daartegen te weer gesteld [1]).

Tot de allerofficieelste kerkelijke documenten heeft het woord pantheïsme niet zo spoedig toegang kunnen krijgen. Een zekere voorkeur geeft men in die uitspraken eerst aan een nauwkeurige beschrijving van het onderscheid, dat tussen God en wereld moet aangenomen worden boven een negatieve afwijzing van het pantheïsme. De *Syllabus* (1864, Denzinger n. 1701) wijst de dwaling af, die beweert dat er geen wijze voorzienende Godheid zou bestaan, onderscheiden van het geheel der werelddingen, of dat God identiek zou zijn met de natuur der dingen en derhalve aan wisselingen onderworpen; — dat God pas tot werkelijkheid komt in de mens en de wereld, en dat alles God zou zijn en de allereigenste substantie van God zou hebben.

Deze onderscheiding tussen God en wereld wordt in de documenten van het Vaticaans Concilie nauwkeuriger beschreven als een onderscheid *re et essentia* (Denzinger 1782, 1783): er is een werkelijk en een wezensonder-

[1]) Vgl. Études, 1912 (CXXX) p. 506.

scheid tussen God en wereld. In een algeheel vrij besluit heeft God de geestelijke en stoffelijke schepselen uit het niets te voorschijn gebracht, zo wordt opgesteld.

In de aanvang der Constitutio Dogmatica De Fide van het Vaticaans Concilie worden, vooraleer de indeling in hoofdstukken begint, enkele dwalingen, die later in canones nauwkeurig worden omschreven, met name genoemd. Tegelijk met het materialisme en atheïsme is er dan sprake van pantheïsme. Hier vindt men het woord zelf gebruikt [2]).

In de canones 3 en 4 (Denzinger 1803 en 1804) wordt de leer van het pantheïsme als onverzoenbaar met het christelijk dogma afgewezen ; het woord zelf is hier echter vermeden. Liever heeft men met omschrijvende termen nauwkeuriger trachten aan te geven welke doctrinaire punten onaannemelijk te achten zijn ; men kan niet zeggen, aldus wordt opgesteld, dat de substantie van God en van alle dingen één en dezelfde is ; dat de eindige zowel stoffelijke als geestelijke dingen, of althans de geestelijke uit de goddelijke substantie uitgevloeid zijn (emanasse); dat de goddelijke essentie door openbaring of ontwikkeling van zich zelf alles wordt; dat God het algemene nog onbepaalde zijn is, hetgeen door zichzelf te bepalen het geheel der dingen tot stand brengt, volgens soorten, geslachten en individuen onderscheiden. De daarop volgende 5e canon (Denzinger 1805) handelt over het afwijzen van een noodzakelijke scheppingsdaad van God, waardoor de geschapen dingen even noodzakelijk en onontkoombaar zouden zijn als Gods liefde tot zich zelf.

Met zulke uitspraken is de pantheïstische doctrien getroffen, maar uit deze belangrijke documenten, aan welker formulering lang geschaafd moet zijn, is het woord pantheïsme, behalve uit de inleiding geweerd. In sommige pauselijke encyclieken der laatste decennia gaat het woord meer verschijnen. In de encycliek *Pascendi dominici gregis* (1907) van PIUS X wordt in een alinea lang gewezen op de affiniteit van het toenmalige modernisme en het pantheïsme, en dat wel vanwege hun doctrien over symbolisme en goddelijke immanentie (Denzinger 2108). Als alle intellectuele elementen slechts symbolen van God zijn, zo luidt het in de encycliek, waarom zou dan ook de naam zelf van God of van de goddelijke persoonlijkheid niet een symbool zijn. In dit geval kan er dus getwijfeld worden over de goddelijke persoonlijkheid, en de weg naar pantheïsme staat open. — Naar dezelfde richting, naar het echte onvervalste pantheïsme leidt die andere doctrien over de goddelijke immanentie, aldus wordt opgeworpen. We stellen immers deze vraag : onderscheidt een dergelijke immanentie God van de mens of niet ? Zo ja, wat is er dan voor verschil met de katholieke leer en waarom wordt die katholieke leer over de uitwendige openbaring verworpen ? Zo niet, dan heeft men pantheïsme. Welnu die immanentie der modernisten wil en neemt aan, dat elk bewustzijnsphaenomeen uitgaat van de mens als mens. Hieruit besluit een gewettigde redenering, dat God en mens één en hetzelfde zijn ; vandaar pantheïsme.

---

[2]) Th. GRANDERATH S.J., *Histoire du Concile du Vatican*, Dewit, Bruxelles, 1911, II, 2e partie, p. 160 (vgl. p. 15).

De encycliek *Mystici Corporis Christi* (1943) van PIUS XII maakt alleen melding van een binnensluipend vals mysticisme dat, aldus wordt het aangeduid, in zijn poging om de onwrikbare grenspalen tussen Schepper en schepsel omver te werpen, de H. Schrift verkracht.

In de encycliek *Humani Generis* (1950) van PIUS XII wordt reeds in de aanvang naast het woord monistisch en immanentisme ook het woord pantheïsme gebezigd. Sommigen willen, aldus de encycliek [3]), de zogenaamde evolutietheorie, die op het natuurwetenschappelijk terrein nog niet onweerlegbaar werd bewezen, zonder behoedzaamheid en onderscheidingsvermogen aanvaarden en beweren, dat zij betrekking heeft op de oorsprong van alles; vermetel geven ze toe aan de monistische en pantheïstische beschouwing, die de gehele wereld aan een voortdurende evolutie onderworpen ziet. — Enkele regels verder wordt hieraan vastgeknoopt; de bedenksels van deze evolutietheorie, volgens welke alles wat absoluut, zeker en onveranderlijk is, van de hand wordt gewezen, hebben de weg gebaand voor een nieuwe dwalende philosophie, die wedijvert met idealisme, immanentisme en pragmatisme en de naam van existentialisme ontving, omdat zij de onveranderlijke essenties der dingen achterstelt en zich alleen bekommert om de „existentie" van het individuele.

II

De aangehaalde kerkelijke documenten gaven reeds een omschrijving van datgene, wat daarin met pantheïsme bedoeld wordt. Ter vervollediging dienen ook andere getuigenissen te worden gehoord, om te vernemen wat voor begripsinhoud men in wijsgerige kringen onder dat woord legt.

De gangbare woordverklaring biedt weinig bezwaar: de griekse delen van het woord zeggen: alles is God. Meermalen verwijst men naar de oude XENOPHANES VAN COLOPHON, die al het zijnde reeds tot ἓν καὶ πᾶν verklaard zou hebben, hetgeen hij dan God noemde [4]). Misschien was dit een opvatting, die XENOPHANES stelde tegenover het gangbare polytheïsme.

De stelling, die onmiddellijk getrokken kan worden uit de woordverklaring: alles is God, luidt dan: God en wereld zijn èèn. Een nauwelijks merkbare stap verder is het dan op te stellen, dat God en wereld niet onderscheiden zijn. De afwijzing dezer stellingen was reeds in de boven aangehaalde kerkelijke uitspraken te vernemen.

Er is echter geen wijsgerig stelsel te ontdekken, dat zonder meer de algehele vereenzelviging van alles met God leert, en zeker niet, wanneer „alles" distributief genomen wordt, alsof deze boom, deze mens, die berg en deze blikseminslag alle God zouden zijn. De vage uitdrukkingen, waarin een pantheïstische geest zich in poëzie of andere literaire vormen kleedt, blijven hier buiten beschouwing; in zulk een taal komt het inderdaad voor, dat men zich zelf God noemt. Wordt echter „alles" collectief genomen, als de som der delen, en nog meer, wanneer men onder „alles" verstaat: de idee

---

3) Acta Apostolici Sedis, 2 Sept. 1950, p. 562.
4) Vgl. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, Xenophanes A 31 (3).

van het geheel der dingen tezamen, dan vallen er in de wijsgerige literatuur aanwijzingen te doen, die in deze zin spreken.

Het *alles is God* laat zich dan nog naar twee richtingen heentrekken: vooreerst kan de nadruk vallen op de werkelijkheid Gods, waartegenover de werkelijkheid van een *alles,* onderscheiden van God, wegvalt; — en ten tweede kan de nadruk worden gelegd op de werkelijkheid van dat *alles,* waartegenover een eigen werkelijkheid Gods, onderscheiden daarvan, verdwijnt. In dit laatste geval wordt bovenal aan de werkelijkheid der werelddingen in hun verbondenheid aandacht gegeven: de wereld is het echte werkelijke! — en wie dan nog iets van een God wil overhouden, hij noeme dat *alles* God. Dat men hier niet ver afstaat van atheïsme, van een ontkenning van God, is zonder moeite in te zien. Wordt dat geheel der werelddingen dan nog tot materie herleid, dan variëren de benamingen tussen atheïstisch materialisme en naturalistisch of materialistisch pantheïsme, waaronder de systemen van een DIDEROT, HOLBACH, FEUERBACH e.a. kunnen figureren.

In het eerste geval, zo zegt men soms langs een gelijklopende redenering, heeft men eigenlijk akosmisme; dit woord werd geschapen door HEGEL om SPINOZA's leer aan te duiden. Dan is de wereld verdwenen als iets eigens tegenover God. Noemt men de werelddingen dan ook al uitstralingen, modi of emanatie van God, de enig *werkelijke* grond daaronder is God. In veler ogen vertegenwoordigt SPINOZA's leer dit type van pantheïsme [5]).

De gegeven indeling in deze twee richtingen, waarin het pantheïstisch denken gaan kan, vindt men op een andere wijze terug in de philosophische woordenboeken van LALANDE, EISLER, BRUGGER, en in de *Dictionnaire de Théologie Catholique* of *Encyclopaedia of Religion and Ethics* van J. HASTINGS. Daar de opsomming der verschillende vormen van pantheïsme niet bij allen gelijkelijk verloopt, wordt deze onderscheiding niet altijd als de hoofdindeling gegeven.

De aantekeningen, die het *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* van A. LALANDE (5e ed. 1947) er bij geeft, mogen we niet onthouden. Ten eerste wordt met de woorden van J. LACHELIER betoogd, dat er eigenlijk geen sprake kan zijn van pantheïsme, wanneer men niets anders erkent dan een som van physische wezens of een louter materiële realiteit. Het pantheïsme veronderstelt immers de eenheid van het zijn en wel dat dit zijn in de grond geestelijk is, rede, vrijheid zelfs, hoewel aanvankelijk zonder bewustzijn, maar bestemd om uiteindelijk aan zich zelf te verschijnen onder de vorm van denken. LACHELIER belijdt dan zijn eigen pantheïsme, als hij zegt te menen, dat er geen ander zijn is voor de zuivere philosophie, en dat philosophie krachtens haar wezen pantheïstisch is. Men kan dan verder wel *geloven* aan een „gene zijde" van de wereld, dat men ook geestelijk heet,

---

[5]) In het *Encyclopaedisch Handboek van het Moderne Denken,* v. Loghum Slaterus, Arnhem 1950, p. 537, schrijft Prof. L. J. VAN HOLK terecht: Terwijl het de vraag is of in strikte zin pantheïsme ooit werkelijk geleerd is (en akosmisme een juiste term lijkt), kan men wel zeggen, dat de grote monistische stelsels als dat der Vedanta in India, dat van Spinoza in het Westen de pantheïstische opvatting naderen.

hetgeen zonder vermenging met materie zou zijn, waarin geen worden voorkomt, en dat bovenwerkelijk is en onkenbaar voor ons in onze actuele bestaanssituatie. Indien men voor dat au-delà de naam van God voorbehoudt, dan zal men genoegen moeten nemen met aan het algemeen geestelijke zijn de naam van wereld te geven. Door wereld en God aldus te onderscheiden, is men dan geen pantheïst meer, meent hij.

Een tweede aantekening vermeldt een paar niet-christelijke philosophen (RENOUVIER [6]) en MAC TAGGART [7])), die evenals vele christelijke denkers het pantheïsme nauw verwant zien aan atheïsme, omdat men nauwelijks de naam van God geven kan aan een wezen, waaraan men geen persoonlijkheid wil toekennen. Daarop wordt dan geantwoord met de woorden van C. RANZOLI [8]), waarin het pantheïstisch absolute als een levende en actieve eenheid wordt afgeschilderd, die zonder bewustzijn van zichzelf te hebben, zijn majesteitelijke adem toch in de geesten en zijn weldadige aanwezigheid in de dingen doet gevoelen, — en die daardoor gevoelens verwekt van bewondering, bewogenheid, geestdrift, liefde, — zoals bij GOETHE of SPINOZA, die zich dronken van God voelde —, die tezamen dat religieus gevoel vormen. Hetgeen derhalve in het mensenhart een religieus gevoel verwekt, dat verdient God te heten, wat dan ook overigens de natuur daarvan moge zijn. Consequent hieraan acht ook deze schrijver het ongerechtvaardigd om de wereld der materialisten God te noemen; hij verwerpt dus de woordverbinding materialistisch pantheïsme als oneigenlijk pantheïsme.

Na een allereerste woordverklaring en een korte beschrijving van het pantheïsme gegeven te hebben, waarop de juist vermelde hoofdindeling aansluit, gaan de genoemde woordenboeken spoedig over tot een meer gedetailleerde classificatie van pantheïstische systemen. In onze opzet wordt echter de classificatie van de systemen, die als pantheïstisch worden beschouwd, niet beoogd; wat gezocht wordt is het antwoord op de vraag: wat *is* pantheïsme? Tot nog toe gaven kerkelijke documenten en wijsgerige instrumentaria een antwoord, waaruit tot de volgende drie punten te besluiten valt: pantheïsme is een leer (of een visie in een literaire vorm geuit), waarin

1. geen (voldoende) onderscheid wordt aangenomen tussen God en wereld, althans geen werkelijk en wezensonderscheid;

2. God niet als persoonlijk wordt erkend, althans zonder de mens geen bewustzijn van zich heeft;

3. het voortkomen van de wereld uit God door vrije schepping wordt afgewezen.

Elk dezer drie punten is negatief geformuleerd. We willen onderzoeken in hoever de confrontatie met scholastieke thema's en met andere systemen aan deze negatieve uitingen een positieve inhoud geven kan om te zien, of er aldus antwoord valt te geven op de vraag: wat is pantheïsme?

ad 1. Vereenzelving van God en wereld is wel de meest voor de hand

6) Ch. RENOUVIER, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, p. 233.
7) John MAC TAGGART, *Studies in Hegelian Cosmology*, 1901, p. 93-94.
8) C. RANZOLI, *Il Linguaggio dei Filosofi*, 1911, p. 155.

liggende positieve inkleding van de negatief geuite stelling: het pantheïsme neemt geen onderscheid aan tussen God en wereld. Wanneer we SPINOZA met recht tot de pantheïsten mogen rekenen, dan hebben we onder de door hem gebruikte formule Deus sive Natura wel een frappante positieve uiting van zulk een identificatie [9]). Spoedig blijkt echter, dat deze simpele zegswijze: vereenzelviging van God en wereld ook bij SPINOZA evenals bij anderen gepreciseerd moet worden.

Ook SPINOZA immers kent een onderscheid tussen eindig en oneindig; de afzonderlijke eindige dingen zijn de modi, waarin de oneindige attributen van God zich uitdrukken (*Ethica* I prop. 25 coroll.), zodat elk begrip van een ding of van een singulier voorwerp, dat werkelijk bestaat, noodzakelijk het wezen van God insluit (*Ethica* II prop. 45). De derde of hoogste soort kennis, die SPINOZA beschrijft, waarmee onze geest zich en de lichamelijke wereld kent in het eeuwigheidslicht (*Ethica* V prop. 30), een kennis vol vreugde en genieting (ibid. prop. 32) is een nauwkeurig afschijnsel van de werkelijke deelname van het individu aan God. Het individu vindt zich zelf door zich te verliezen in God [10]).

Ook SPINOZA staat voor het grote probleem van eenheid en veelheid, waarmee reeds de oude griekse wijsbegeerte sinds THALES en PARMENIDES worstelt. Ook hij wil evenals PLATO, S. AUGUSTINUS, S. THOMAS en HEGEL de afzonderlijke dingen onder hun eeuwigheidswaarde begrijpen en ze inschakelen in het ene grote verband. En daar hij in die derde soort kennis, in die intuitie, niet de weg wil gaan van het eindige naar het oneindige, maar veeleer van het oneindige naar het eindige, ligt het lastigste vraagstuk voor hem daar, waar in de absoluut noodzakelijke emanatie van de wereld uit God het punt moet worden aangewezen, waar oneindig overgaat in eindig, waar de serene eenheid van Gods oneindigheid uitvloeit in de veelheid van het eindige. Op die weg van eenheid naar veelheid worden de attributen, de modi infiniti van de eerste en tweede soort (*Ethica* I prop. 22 en 28) als verschillende schakels gelegd. Op dat grote strijdpunt onder de SPINOZA-commentatoren van de attributenleer wordt hier verder niet ingegaan, tenzij in zover er antwoord moet komen op de vraag, hoe dan in SPINOZA's leer God en wereld onderscheiden zijn.

Dat onderscheid is een onderscheid als van binnen en van buiten, van het innerlijke en van het naar buiten uitgedrukte (expressa, vgl. *Ethica* II prop. 7). Het eigenlijke wezen van de immanente aleenheid is volkomen identiteit, maar de buitenkant, de uitdrukking is rationele logische veelheid.

---

[9]) In *Het Spinozisme als Wereldbeschouwing*, v. Loghum Slaterus Uitg. Mij. Arnhem 1931, p. 76 schrijft Dr J. H. CARP, dat de opvatting als zoude het Spinozisme een vorm van pantheïsme zijn, de betekenis der Spinozistische beschouwingswijze miskent. Terwijl het pantheïsme immers God met de wereld identificeert, zo meent de schrijver, aanvaardt het Spinozisme geenszins de gelijkstelling van God en wereld, doch het doet de wereld in een oneindig wezensverband met God als de grond van haar bestaan beschouwen. SPINOZA schrijft dan ook aan OLDENBURG (brief n. 75), dat de mening, als zou zijn leer berusten op de gelijkstelling van God en natuur, in de zin van de materie, volstrekt onjuist is.

[10]) Vgl. M. DUFRESNE, *La Connaissance de Dieu dans la philosophie Spinoziste*, Revue philosophique, 1949, p. 474.

De attributen vormen *één* substantie, die door het goddelijk intellect in *veelheid* gedacht wordt. Het goddelijk denken denkt zichzelf in een oneindige veelheid van attributen, waaruit de modi voortvloeien; dit zichzelf denken van God constitueert de natuur.

Het verdient te worden opgemerkt, dat in het Spinozisme, hetwelk zo vaak als panlogisme wordt aangeduid, de eigenlijke diepste kern van het zijn, dat eenheid is, ondenkbaar blijft, want bij het denken komt al de veelheid. Het rationele denken kan alleen de buitenkant raken, en de expressio vormen of de begrippelijke objectivering en relativering van Gods diepste wezen.

Het door SPINOZA geplaatste onderscheid tussen God en wereld, zoals de diepste philosophische kennis omtrent God het doet zien, is derhalve geen onderscheid *re et essentia*: de werkelijkheid Gods verschilt niet van de werkelijkheid der wereld, en derhalve kan ook het wezen der wereld niet in de wezensorde onderscheiden zijn van Gods essentie. Het is ongetwijfeld waar, dat SPINOZA de dingen een product van God noemt (vgl. *Ethica* I prop. 33), en zowel over de essentie der dingen als over de essentie van God handelt; jazelfs wil hij de dingen *contingens* genoemd zien voor een gebrekkige kennis, voor een kennen derhalve, dat nog niet vanuit de ene idee van God het gehele begrippencomplex kan opbouwen, en daarmee het bestaan der dingen uit Gods wezen met noodzakelijkheid ziet voortgebracht worden, gelijk de eigenschappen van de driehoek noodzakelijk volgen uit het wezen van de driehoek en daarin immanent vervat zijn. Noemen we *essentia* of wezen het ideële aspect, waaronder iets begrepen wordt dat te zijn wat het is, en vragen we, hoe SPINOZA het wezen der bestaande dingen ziet, dan moet het antwoord luiden: SPINOZA ziet het wezen der dingen hierin, dat zij zijn: noodzakelijk volgende producten uit het wezen van God. Een ideële wezensbinding met al de onontkoombare noodzaak, die in de metaphysieke wezensorde thuis behoort, snoert God en wereld aaneen.

Het boven aangevoerde derde punt omtrent de ontkenning van de vrijheid der schepping zou hier voor SPINOZA reeds aan de orde kunnen komen. Liever willen we SPINOZA's opvatting daaromtrent tot de behandeling van punt drie uitstellen. Voor het ogenblik dient onze belangstelling er eerder naar uit te gaan, of een thomistische participatieleer met een opvatting der *analogia entis* samengeweven, waarbij *analogia entis* wordt beschreven als *identitas et diversitas in esse* zich van zulk Spinozistisch pantheïsme voldoende aftekent, en wel zo, dat alle verdenking van pantheïsme zelfs verre moet blijven.

De kwestie kan als een louter academisch vraagstuk worden gezien, maar het is gebleken, dat sommigen in het scholastieke kamp huiveren voor een consequent doordenken van de door S. THOMAS gegeven definitie der analoga, een huiver die wordt ingegeven door de vrees in pantheïsme te zullen belanden.

Drie punten moeten hier ter sprake komen:

a. waar spreekt S. THOMAS in deze bewoordingen over analogie en in welke tekst en contekst;

b. hoe moeten die woorden worden opgevat en verklaard;
c. leidt de consequente toepassing daarvan tot pantheïsme?

ad a. S. THOMAS' teksten over de analogie in bewoordingen van identiteit en verschil.

In zijn commentaar op ARISTOTELES' *Metaphysica* heeft S. THOMAS twee veel op elkander gelijkende plaatsen waar de analoga predicatio wordt beschreven als: secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae. De teksten staan in: *Comm. in IV Metaph.* lectio 1, en in *Comm. in XI Metaph.* lectio 3 (ed. Cathala n. 535 en n. 2197).

Parallel aan de gedachtengang op deze plaatsen uit de commentaar op ARISTOTELES' *Metaphysica* verloopt ook de ontwikkeling der gedachten in de *Summa Theologica* I q. 13 a. 5, in het Opusculum: *De Principiis Naturae* en in de commentaar op ARISTOTELES' *Ethica* I lectio 7 op het einde. Op al deze plaatsen gaat het er over de analogica predicatio als een middenstuk te situeren tussen twee uitersten: tussen de univoca predicatio, waarin hetzelfde woord volgens dezelfde betekenis of begripsbepaling wordt gezegd aan de ene zijde, en anderzijds de aequivoca predicatio, waarin hetzelfde woord volgens een verschillende betekenis wordt gezegd. De lapidaire uitdrukking: *diversa .... non diversa* staat op deze drie laatste plaatsen niet te lezen, maar wel op de beide eerste.

Het *non diversa* wordt bij auteurs, die de analogieleer van S. THOMAS behandelen, wel eens vervangen door *eadem*, zodat de beschrijving gaat luiden: *partim eadem .... partim diversa*[11]). De nog kortere formule: *identitas in diversitate* vindt grond in ARISTOTELES' beschrijving der διάφορα, waar hij schrijft (*Metaphysica* V, 1018 a 12): διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ, ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ.

Wat ἕτερα is en tevens τὸ αὐτό kan identica in diversitate heten, waarnaar ook de uitdrukking van CAJETANUS heenwijst: identitas proportionalis[12]).

CAJETANUS spreekt in *De Nominum Analogia*, de conceptu entis[13]) ervan, dat het analoge in zekere zin hetzelfde (*idem*) en in zekere zin niet hetzelfde (*non idem*) over de analogata uitzegt. Dat in zekere zin wordt dan later (n. 68) verklaard als identitas proportionalis.

ad b. Nadere verklaring van S. THOMAS' bewoordingen, die niet alleen slaan op de analogica predicatio, maar ook op de analogia in essendo.

Vele moderne thomistische schrijvers hebben getracht dat *partim* nader te preciseren, waarvoor de onderscheiding „simpliciter—secundum quid" dienst moet doen. Vandaar dat sommigen gaan spreken van simpliciter diversa, secundum quid eadem. Er bestaat gevaar, dat men daarmee de onderscheiding „per se — per accidens", die vaak met de genoemde distinctie op

[11]) Vgl. o.a. A. VAN LEEUWEN S.J., *L'Analogie de l'Etre*, Revue néoscolast. de philos. 1936, p. 295.
[12]) CAJETANUS, *De Nominum analogia*, cap. 6, n. 68.
[13]) Ed. P. N. ZAMMIT O.P., Romae, Angelicum 1934, cap. 6 n. 61, p. 52.

één lijn wordt gesteld, binnenhaalt in de analogie, terwijl de analogie juist boven dat „per se — per accidens", als die tegenstelling beheersend, moet worden gezien [14]). Vooral waar het gaat over de analogia in essendo moet voor ogen blijven staan, dat de onderscheidingen „simpliciter — secundum quid", en „per se — per accidens" verdelingen of classificaties zijn die *onder* het *zijn* vervat liggen en er niet boven uit steken. Boven het zijn uit of verder dan het zijn ligt niets. Gaat men dus spreken van simpliciter diversa.... secundum quid eadem, dan zou het kunnen lijken dat de diversitas niet op heel de identitas sloeg, en de identitas niet tevens over heel de diversitas gold. Maar die analogica predicatio in de door S. THOMAS aangevoerde beschrijving partim diversae.... partim non diversae bedoelt blijkbaar juist dit samenvallen van diversitas en identitas aan te geven. Dat partim.... partim geen delen aanduiden, die naast elkander gesitueerd zijn, is zonder meer duidelijk. In de metphysiek is men op een plan, waar een opereren met locaal of mathematisch onderscheiden delen geen dienst meer kan doen.

Deze opmerkingen rechtvaardigen, dat het bij de beschrijving der analogica predicatio de voorkeur verdient het partim van S. THOMAS niet door andere distinctievormen te willen verklaren.

Zoals bijna steeds gaan S. THOMAS' uitweidingen allereerst over het *predicare analogice*, hetgeen we tegenwoordig noemen de analogia in predicando, de analogie derhalve, die aan de woorden vastzit. Deze analogie zit echter aan de woorden vast vanwege hun betekenis, d.i. vanwege dat ze uitzeggen hetgeen begrepen wordt omtrent het zijn der werkelijkheid. *Analogia in predicando* heeft dus een bodem van *concipere* en *esse*. De vraag of we ook mogen spreken van een analogia in concipiendo en essendo blijft nog even onopgelost. Het zou immers kunnen zijn, dat analogie zich alleen zeggen liet van de betekenisleer der woord*vormen*, gelijk b.v. substantiva, adverbia, infinitiva en conjuctivi wel over de betekenisfunctie en *vorm* van woorden gezegd worden, maar niet allereerst over de begrippen en de daarmee begrepen realiteit.

En indien er al sprake mag zijn van een analogia in concipiendo en essendo als basis van die analogia in predicando, dan blijft ook nog de vraag open of diezelfde aanduiding : partim diversae.... partim non diversae zich ook laat benutten voor de analogia in concipiendo en essendo. Het zou immers kunnen zijn, dat deze aanduidende beschrijving althans zich slechts zeggen laat naar aanleiding der woordbetekenis, maar alle zin zou verliezen in de orde van begrijpen en van werkelijkheid. Aldus is het toch immers met de praedicatio aequivoca. Er bestaan woorden, die gelijkluidend zijn en op dezelfde manier geschreven worden, en toch in twee onderling vergeleken gevallen *aequivoce* gezegd worden ; — die aequivocatio reikt echter niet tot de orde van begrijpen en zijn. Er bestaan geen conceptus aequivoci, en nog minder is er esse aequivocum. We kunnen derhalve E. GILSON niet volgen, waar hij schrijft : sur le plan du concept, il n'y a pas de milieu entre l'univoque et l'équivoque [15]), wanneer hij hiermee zou bedoelen, dat er wel een

14) Vgl. A. VAN LEEUWEN, art. cit. p. 298.
15) E. GILSON, *Le Thomisme* 5e éd. Vrin, Paris, 1945, p. 155.

concept équivoque bestaat. Wordt echter met deze zin bedoeld, dat het concept analogique, in een oordeel gebruikt, niet ligt als een middenstuk tussen de twee uitersten concept univoque et équivoque, dan stemmen we daarmee in. De beschrijving der analogica als een middenpositie innemend tussen univoca en aequivoca geldt inderdaad alleen van analoge woorden. Een woord kan aequivocum, dubbelzinnig zijn; arm kan betekenen weinig bezittend en kan betekenen lidmaat van het menselijk lichaam. Maar deze beide begrippen, die door hetzelfde woord worden uitgedrukt, hebben niets identieks of gelijkends meer. De aequivocatio is juist hierin gelegen, dat hetzelfde woord twee zulke geheel verschillende betekenissen, begrepen werkelijkheden, aanduidt.

Als antwoord op de gemaakte bedenkingen wordt betoogd, dat er analogie heerst in het *zijn*, en dat ook deze analogie te beschrijven valt als partim diversa .... partim non diversa, of kortweg als identitas in diversitate.

Dat er geen analogie in het *zijn* zou bestaan als basis van de waarheid dier analogica predicatio is vanuit scholastiek standpunt nauwelijks aan twijfel onderhevig. De afwijzing van het pantheïsme geschiedt immers vanwege die analogia in essendo, en niet alleen omwille van een analogia in predicando zonder *zijns*fundament. De *ratio*, die vermeldt wordt in de formule „secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae" is toch juist dat wat van de werkelijkheid begrepen wordt. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, zegt S. THOMAS (*Summa Theol.* I q. 5 a. 3). Mag dus de predicatio werkelijk analoga heten, dan komt dit omdat de realiteit partim diversa en partim non diversa is, een realiteit die aldus door het werkelijkheid-kennend verstand begrepen wordt. Deze korte uitwerking moge volstaan om te rechtvaardigen, dat men met deze beschrijving ook een analogia in concipiendo en essendo mag aanduiden als basis voor de analogica praecatio, waarop S. THOMAS' teksten weliswaar allereerst betrekking hebben. Zijn gehele doctrien over de zijnsbetrokkenheid van ons kennen spreekt hierin echter mee.

Wel dient nog de moeilijkheid te worden bezien, of identitas, die tevens diversitas is, niet een tegenspraak insluit, ja nog sterker, of het niet een contradictio in terminis is.

Contradictio in terminis is er tussen de bevestiging van de betekenis van een term en de ontkenning daarvan; het is het bevestigen en ontkennen tevens van hetzelfde. Laten we in S. THOMAS' formule van de analoga het *partim* weg, dan houden we in het diversa .... non diversa een echte contradictio in terminis over. Ook al om dit contradictorisch moment te verwijderen, hebben verschillende interpretaties, waarvan melding is gemaakt, door toevoegingen als „simpliciter diversa .... secundum quid non diversa" getracht het partim te preciseren en te verduidelijken. Dergelijke toevoegingen werden echter boven als ongeschikt afgewezen; de voorkeur is er aan gegeven de uitdrukking *partim* te behouden, hetgeen een tegenstelling aangeeft: eensdeels of enerzijds .... anderdeels of anderzijds. Het *partim*, aldus opgevat, krijgt zijn vol gewicht juist in de beschrijving der analoge woorden als een middenplaats innemend tussen univoca en aequivoca: ze

staan aan de zijde der univoca doordat ze secundum rationem eandem (non diversam) gezegd worden, en ze staan aan de zijde der aequivoca, doordat ze secundum rationes diversas geprediceerd worden. In zijn commentaar op *Metaphys.* IV lectio 1 (n. 535) werkt S. THOMAS dit uit: die rationes zijn diversae in zover er verschillende betrekkingen zijn vervat in die analoge term, die rationes zijn *unae* (hier verschijnt al een positief woord in plaats van het negatieve *non diversae*), in zover die verschillende betrekkingen op één en hetzelfde (ad *unum* aliquid et *idem*) slaan. Uit deze passus volgt wel, dat de terminologie *idem et diversum, identitas in diversitate* dicht bij S. THOMAS aansluit.

De contradictio in terminis is van S. THOMAS' beschrijving over de analogica predicatio genoegzaam verwijderd gehouden, als we dat *partim* blijven verstaan als: deels aan de kant der univoca, deels aan de kant der aequivoca zich bevindend vanwege die intermediaire positie.

Maar het bezwaar ener contradictio in terminis blijft knellen, als we dat: diversa .... non diversa, of die identitas in diversitate gaan zien als werkelijk aanwezig in het *zijn*, als een weergave in woorden van hetgeen begrepen wordt omtrent de analogia in essendo. Zeggen we daarmee niet een contradictie, die onmogelijk waar kan zijn?

Dat we met het handhaven van deze uitdrukking de schijn van contradictie op ons laden, is onmiskenbaar. Die schijn valt even sterk op S. THOMAS. S. THOMAS' formule moet toch immers ook toepasselijk zijn op het *esse* in zover het begrepen wordt. Dat is toch immers de betekenis van ratio: dat wat van de werkelijkheid, door het woord betekend, begrepen wordt: id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis, zegt S. THOMAS in *I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3 als een variant van de reeds geciteerde plaats uit het eerste deel der *Summa Theologica*. Indien dus die rationes zijn: diversae et unae volgens S. THOMAS, dan meent hij blijkbaar, dat we de werkelijkheid aldus begrijpen, omdat er in die werkelijkheid zelf identitas is in diversitate. Is dit contradictie? Wordt hier niet volop met HEGEL beweerd, dat die Wirklichkeit widerspruchsvoll is?

Ten antwoord diene vooreerst, dat er geen sprake kan zijn van echte contradictie, wanneer het gaat over het werkelijke *zijn* in zijn gehele universaliteit. Contradictie is er, gelijk reeds ter sprake kwam, wanneer men zegt, dat iets onder hetzelfde *bepaalde* opzicht zwart en niet zwart is. Het kan wel, zonder contradictie, onder het ene opzicht zwart en onder het andere opzicht niet zwart genoemd worden. Maar de definitie van contradictie, die altijd een *bepaald* opzicht impliceert, mist alle toepasselijkheid, wanneer het gaat over *zijn* in volle universaliteit, waar van geen *bepaalde* opzichten sprake mag zijn. Gaat het over het alles-beheersende, alles-omvattende *zijn*, dan gaat het niet meer over iets, wat *of dit — of dat* is. Het gaat dan over *zijn* dat *én dit — én dat* is, doch niet in beperkende, elkander uitsluitende zin. De wet van de onmogelijkheid der contradictie mag niet gezien worden als het allerdiepste en allerlaatste; ook deze wet wordt beheerst en gefundeerd door het allerlaatste en allerdiepste: zijnsvolheid. In zoverre valt met HEGEL te zeggen, dat we om het allerdiepste, om *zijn* te

bereiken, door het principium contradictionis heen moeten breken. — Maar geenszins valt in te stemmen met de bewering, dat het zijn of de werkelijkheid widerspruchsvoll is, in de zin dat het beginsel van tegenspraak daar mag overtreden worden, en nog minder in de zin, dat de diepste werkelijkheid in *worden* zou verlopen. Schijnbaar widerspruchsvoll is de werkelijkheid slechts voor diegene, die zich niet bewust blijft, hoe we met woorden en concepten van *bepaalde* categorieën ook moeten spreken en denken over datgene wat alle bepaling funderend transcendeert; schijnbaar is de tegenspraak voor wie niet beseft, dat we voor het alles-overteffende *zijn* geen aangepaste woorden en begrippen bezitten en ons moeten behelpen met woorden en begrippen, die pasklaar zijn voor bestaanswijzen van een lager plan. De via affirmationis, negationis et eminentiae, waarlangs we volgens de scholastieke auteurs Gods bestaan en Diens attributen kennen, behelzen dezelfde schijnbare tegenspraak. Even waar en onwaar is de menselijke bewering: God is goed (goed in de bestaanswijze, die ons nabij ligt.), en God is niet goed (wederom: goed in de bestaanswijze, die ons nabij ligt). Bevestiging en ontkenning samen drukken we dan wel eens uit in het woord: overgoed (superbonus, supersapiens), maar ook zulke woorden wijzen naar het oneindige uit en omvatten het niet.

Worden derhalve identitas en diversitas genomen in hun categoriale functie, als één der *bepaalde* opzichten van tegenstellingen, zoals ook rechts en links, oud en jong andere opzichten zijn van bepaalde tegenstellingen, dan begaat men inderdaad een contradictio in terminis, wanneer men beweert, dat iets onder hetzelfde *bepaalde* opzicht identiek en verschillend is, evenals wanneer men beweert, dat iemand onder hetzelfde bepaalde opzicht oud en jong is. Maar al deze tegenstellingen dienen begrepen te worden in *zijn*, waarin alles pas begrijpelijk te maken is. En nu gebruiken we met identitas in diversitate (non diversa .... diversa) een woorden- en begrippenpaar, om toch nog iets te benoemen en te verduidelijken van die verre, diepe regionen, waar de eigenlijke fundamenten liggen van alle begrijpelijkheid en zegbaarheid.

Gaarne geven we na deze uitleg toe, dat de beschrijving *diversa .... non diversa* voor de analogia in essendo ook tekort schiet en tekort moet schieten. Maar dit heeft ze gemeen met de beschrijving *secundum prius et posterius*, met die van *secundum proportionem* en met elke andere beschrijving. Het verwijt, dat men een ontoelaatbare en absurde contradictio in terminis opstelt in de eerst genoemde beschrijving is echter ongegrond.

ad c. Leidt de consequente toepassing van die opvatting, dat analogata zijn: partim diversa .... partim non diversa tot pantheïsme?

Gezien in de vraagstelling die reeds eerder aan de orde was, gaat het er dus over, of deze opvatting God en wereld wel blijft onderscheiden, althans voldoende in werkelijkheid en wezen (*re et essentia*) blijft onderscheiden. Bezorgdheid daarover kan uiteraard gewekt worden, wanneer vanwege de woordkeuze eadem .... diversa of identitas in diversitate het zijn van God en het zijn der werelddingen als *eadem* of identiek worden gezien.

Hier staat dan toch maar een uitdrukking, waarin men Hegelianisme, ja Spinozisme meent te horen klinken; om dergelijke uitdrukkingen worden toch immers zulke systemen als pantheïstisch gekenmerkt. En die bezorgdheid wordt niet onmiddellijk weggenomen door de toevoeging diversa of diversitas. Ook SPINOZA geeft immers aan, hoe de schepselen binnen dat identieke zijn der éne substantie verschillen van God. En HEGEL laat het thetisch moment geheel in het antithetische, het andere omslaan. De affiniteit met zulke pantheïstische visies schijnt nog niet voldoende weggeschoven, zolang men blijft spreken van een identitas in esse tussen God en wereld.

Er zal dus bestudeerd moeten worden, *hoe* dat diversa in bovengenoemde beschrijving der analogia entis, der analogia in essendo derhalve, alle verdenking van pantheïsme buitensluit, en hoe juist door de analogia entis aldus op te vatten, deze leer zich distancieert van die van SPINOZA en HEGEL.

Verdenking van pantheïsme blijft zeker verwijderd, wanneer het schepsel gezien wordt als gelijkend op God. Dat de schepselen „gelijkend op God" (similes Deo) mogen heten, is S. THOMAS' ongewijzigde opvatting (vgl. *Summa c. Gent.* III c. 19). Het laatste doel van alle geschapen dingen ziet hij in een steeds meer zich gelijkend maken of gelijkend gemaakt worden aan God. Na te gaan in hoever hierin neo-platoonse en reeds joods-hellenistische wijsbegeerte doorwerkt van de ὁμοίωσις blijve hier achterwege. De stelling in haar algemeenheid is hierop gegrond, dat elke maker aan zijn werk een stempel geeft, waardoor het merk en de gelijkenistrekken van de maker er in gegrift staan (vgl. *Summa Theol.* I q. 4 a. 3). Geenszins volgt echter daaruit dat God ook zou moeten heten te gelijken op het schepsel [16]). Van een dergelijk wederzijds gelijken kan slechts sprake zijn, waar er twee zich in een zelfde orde bevinden. Bij twee mensen kan de één op de ander en de ander op de één gelijken, maar de man gelijkt niet op zijn standbeeld of portret, een componist gelijkt niet op zijn compositie. Het oeuvre draagt het cachet van de artist, maar de artist niet het cachet van zijn oeuvre. Met S. THOMAS' woorden stemmen uitdrukkingen van de H. Schrift en van de Kerk overeen: de mens is geschapen, volgens het woord uit het boek Genesis, naar Gods beeld en gelijkenis. In het 4e Lateraans Concilie wordt gezegd dat er geen gelijkenis tussen Schepper en schepsel kan worden opgesteld of men moet mede melding maken van de nog grotere ongelijkheid.

Waar S. THOMAS uitwerkt wat gelijkend (simile) is, zegt hij, dat gelijkend aan iemand of iets datgene heet, hetwelk diens vorm of hoedanigheid bezit (*Summa c. Gent.* I c. 29). In zijn gehele participatieleer past het verder de gelijkenis der schepselen met de Schepper hierin te zien, dat de schepselen de vorm van *zijn* (forma essendi) van God ontvingen en aan het zijn van God deelhebben. In het werkelijk-zijn (*esse*) komen dus schepselen en Schepper overeen. Ongetwijfeld is dit *zijn* niet een soort- of geslachtsbegrip, waaronder God en schepsel samen zouden vallen en waaraan beiden zouden

---

16) .... licet aliquomodo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturae; quia ut dicit Dionysius, in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato....: *Summa Theol.* I q. 4 a. 3 ad 4.

deelhebben. God heeft niet deel aan het zijn doch is *zijn* terwijl het schepsel deelheeft aan *zijn;* derhalve maakt te *zijn* niet het wezen van het schepsel uit. Men ontkomt er echter niet aan die similitudo in essendo te moeten zien als een identitas in werkelijkheid, op straffe er van anders *esse* op geen werkelijkheid meer te laten wijzen, doch hoogstens op een niet-meer-op-werkelijkheid-betrokken begrip van werkelijkheid. Ieder parallel, dat men zou willen aanvoeren uit de wereld van kleuren, gestalten of eigenschappen gaat steeds mank, juist omdat het dan niet meer gaat over „werkelijk zijn", maar over een geslachts- of soortbegrip. Worden twee rode voorwerpen als gelijkend bestempeld, dan mag niet gezegd worden, dat de roodheid dier voorwerpen identiek *is*; de vergelijking betreft *rood* en niet *zijn*. Maar wanneer de gelijkenis, de similitudo, het *esse* betreft, het werkelijke zijn, dan wordt met een *eadem* of *non diversum* in *esse* een reële identiteit aangewezen.

Inderdaad lag het pantheïsme nu vlak bij, — als niet heel die werkelijke identiteit van God en schepsel door dat *diversa* of niet identiek zijn aldus werd aangetast, dat God van de geschapen wereld gaat verschillen *re et essentia,* in werkelijkheid en in wezen. Dit *diversa* slaat immers op *esse*, op de realiteit, ja juist op die reële identiteit. In hun werkelijk-zijn verschillen God en schepsel, zo dat er geen dieper verschillen en geen groter afstand mogelijk is. Ieder ander verschillen in welk opzicht ook, in lengte of diepte, in kracht of soort, kan pas een echt verschillen zijn dank zij de diversitas in essendo. En wat een afstand is er dan, wanneer Gods zijn i s: ongeparticipeerd te zijn, terwijl het schepsel bestaat als deelkrijgend aan het zijn. En terwijl het wezen, de essentie, van het schepsel gerealiseerd wordt door het ontvangen zijn, is Gods wezen, in zover we dan van Gods wezen mogen spreken, te zijn.

In het voorafgaande is reeds getracht in het licht te stellen, hoe die opvatting over partim diversa .... partim non diversa met de Thomistische participatie-theorie samen dient te gaan. Die Thomistische partcipatie-gedachte heeft ongetwijfeld enige affiniteit met de dialectiek van Hegeliaanse signatuur, doch ze bevat tevens de correctie daarop, waardoor zij de antipode wordt der Hegeliaanse leer over het omslaan in het andere [17]). Bij HEGEL is het absolute het zich ontwikkelende geheel, zich ontwikkelend langs allerlei graden die omslaan in het tegengestelde. HEGEL's absolute is dat waarop al het relatieve betrokken is, maar zo dat het steeds blijft de tegenpool van het relatieve, als tegenpool pas werkelijk door het tegengesteld zijn aan het relatieve. Maar in de thomistische participatieleer hangt het absolute als geheelheid van zijn (*omnitudo essendi*) niet van delen, van graden of tegenstellingen af. Deze geheelheid of Alheid heeft immers geen deel meer aan iets anders, doch al het andere heeft, indien het bestaat, daaraan deel.

Inderdaad „al het andere", zodat dit *diversa* heten moet, ofschoon de grond van het *eadem* zijn eveneens in dat deelhebben gegeven is vanwege

---

[17]) Vgl. Prof. Dr J. PETERS C.ss.R. *De wijsgerige waarde van Sint Thomas' Participatieleer* in : Verslag van de tiende algem. Vergadering der Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte, Dekker & v.d. Vegt, Nijmegen 1944, p. 45.

de similitudo tussen oorzaak en het maaksel daarvan. In S. THOMAS' participatieleer wordt de goddelijke Alheid niet door delen gevormd, maar zij vormt de delen en doet ze door deelname zijn. God is de op-zich-bestaande volkomenheid, die *volkomen* vrij kiest om de schepselen in *zijn* te doen delen. Deze zijn er dus deelachtig aan. God zelf wint of verliest niets door deze deelname. In deze opvatting, wordt het absolute niet, zoals bij HEGEL, geconstitueerd door zijn tegenstelling tegenover het relatieve; het absolute gaat vòòr alle tegenstelling. Het is ook geen synthese van these en antithese, ook al bevat 's mensen analoog begrip, dat uitwijst naar God, deze momenten van via affirmationis, negationis et eminentiae. Het dialectisch rhythme, dat HEGEL in onze *wordende* mensenbegrippen zozeer onderstreept, doet ons die via eminentiae vinden als de synthese van affirmatie en negatie, van these en antithese. Maar in ons analoog begrip, dat deze momenten bevat, ligt tevens als correctief opgesloten, dat de oneindige werkelijkheid, waarnaar dit analoog begrip uitwijst, geen *worden* is doch *zijn*. *Zijn* is de fundering van synthese uit these en antithese. Daar fundering steeds begrepen wordt als dieper gelegen dan hetgeen gefundeerd wordt, is derhalve in dat analoog begrip het goddelijke zijn steeds gezien als dieper dan worden. Van HEGEL's pantheïstische visie, die later nog uitdrukkelijker ter sprake zal komen, is de thomistische identitas in diversitate derhalve zeer ver verwijderd.

Ook van SPINOZA's pantheïsme is een grote afstand bewaard. In de thomistische opvatting denkt God niet, zoals bij SPINOZA, zijn eigen wezen in een veelheid van attributen en van daaruit voortvloeiende modi. De wereld-dingen vormen hier niet een samen met Gods wezen noodzakelijk gegeven expressio of uitdrukking. Terwijl bij SPINOZA de werkelijkheid Gods niet verschilt van de werkelijkheid der wereld, zouden we in de thomistische opvatting geen wereldwerkelijkheid hebben, als die niet diversa is van God. In deze opvatting blijft de wereld contingent niet alleen voor een gebrekkige aanvangende bezinning; hoe dieper de wijsgerige reflexie doordringt in de werkelijkheid, des te klaarder wordt het besef dat de werelddingen *diversa* zijn van God, en dus niet bestaan krachtens een noodzakelijke immanente wezensontplooiing van God. 's Mensen hoogste wijsgerige reflexie beseft hier, dat we nooit tot zulk een Godsidee kunnen geraken, dat we het geheel der bestaande dingen en feiten als een met ijzeren logica aan elkander geschakelde keten uit Gods wezen zien voortkomen.

Het behoeft verder nauwelijks een betoog, dat de gegeven uitleg van partim diversa .... partim non diversa het probleem van eenheid en veelheid aldus oplost, dat eenheid en veelheid werkelijk bestaan. De werkelijke veelheid der werelddingen verdwijnt hiermee niet in een begrip van de goddelijke substantie, die zich zelf in veelheid begrijpt. Juist omdat er diversitas is in *essendo* tussen schepsel en God, — een *diversitas* die zich over heel de *identitas* uitstrekt, — mag er zelfs geen vermoeden rijzen, dat hier de eigenlijke werkelijke veelheid der werelddingen ter wille van de eenheid wordt weggeredeneerd, zoals SPINOZA en reeds PARMENIDES deden. Veelheid is werkelijk vanwege de vele van God als *diversa* onderscheiden wereld-

dingen, die werkelijk bestaan. Eenheid is werkelijk, vanwege de Ene, alles beheersende en funderende God, die *Zijn* is en aan *zijn* de vele bestaande werkelijke dingen laat deelhebben. Ongetwijfeld blijft waar, dat eenheid dieper ligt dan veelheid; geen veelheid, geen tweeheid noch tegenstelling, kan begrepen worden tenzij in het grondbegrip van (metaphysische) eenheid [18]). Terecht worden analoga niet gedefiniëerd als partim una.... partim multa, want, zo zegt S. THOMAS, onderscheiden werkelijke dingen kunnen één en veel zijn onder verschillend opzicht, maar niet onder hetzelfde opzicht, want één en veel zijn tegengestelden [19]). Tegenstelling, diversitas of oppositio moet voorafgaan of diepere grond zijn van een tot unitas reduceerbare veelheid. Daarom wordt analogie als die diepere grond juist gedefiniëerd als tegenstelling of diversitas in identitate: pas door analogia in essendo kan er de tegenstelling zijn van een werkelijke eenheid en werkelijk bestaande vele dingen. Daardoor is waar, wat S. THOMAS uit pseudo-DIONYSIUS citeert: er is geen veelheid tenzij participerend aan het Ene (*Summa Theol.* I q. 11 a. 1 ad 2). Nogmaals wordt echter in herinnering gebracht, hetgeen zo juist naar aanleiding van het Hegeliaanse absolute ter sprake kwam, dat in deze analogia in essendo God niet *geconstitueerd* wordt gezien als het tegengestelde van de vele contingente werelddingen: Gods absolute eenheid is het fundament, waardoor de werelddingen in hun veelheid en contingentie tegengesteld zijn aan God, waardoor ze andere (*diversa*) zijn.

We mogen hiermede de uitwerking van dit eerste punt beëindigen. Aan enkele wijsgerige theorieën, die in vele kringen als pantheïstisch worden beschouwd, is aangetoond, dat zij geen voldoende onderscheid aannemen tussen God en wereld, althans geen werkelijk en wezensonderscheid (*re et essentia*). Tegenover deze negatieve stelling is door confrontatie met de thomistische zijnsanalogie, onder de bewoording van de verkorte formule van *identitas in diversitate* dit onderscheid tussen God en wereld, dat èn de wijsbegeerte èn de aangehaalde kerkelijke uitspraken opeisen, veilig gesteld.

ad 2. In een tweede punt willen we, zij het dan korter, gaan onderzoeken, hoe de pantheïstisch gekleurde opvattingen spreken over het ontzeggen van persoonlijkheid aan God, en hoe in een stelling van positieve inhoud daartegenover een persoonlijke God dient te worden aangenomen. Ook ten opzichte van dit tweede punt is het vraagstuk niet zo eenvoudig, dat men met een simpele formule t.o.v. pantheïstische systemen zou kunnen volstaan. Niet alle zijn te vangen onder de formule: het pantheïsme aanvaardt geen persoonlijke God. De behandeling van dit vraagstuk bij HEGEL zal het een en ander duidelijk dienen te maken.

---

18) Unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud: *Summa Theol.* I q. 39 a. 8; — ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem: *Summa c. Gent.* 1 c. 18.

19) Aliqua possunt esse unum et multa diversimode, non autem eodem modo, quia opponuntur: *Summa Theol.* I q. 11 a. 1 ad 2; vgl. *ib.* a. 2 ad 1 en I II q. 17 a. 4.

Dat een materialistisch pantheïsme, — gesteld al dat aan die woordverbinding een systeem beantwoordt, dat terecht die naam zou mogen dragen —, geen persoonlijkheid toekent aan dat al van materie, valt zonder meer te onderschrijven. De negatieve afwijzing van een persoonlijke God krijgt hier een positieve inhoud: alles is materie of ontwikkeling van materiële condities. De naam monisme zou hier nog zinhebbend zijn; de naam pantheïsme is er echter misplaatst. Maar er zijn andere vormen van systemen, gewoonlijk als pantheïstisch afgeschilderd, waarbij het Godsbegrip een belangrijker rol speelt dan in het materialisme. De vraag naar een persoonlijke God is hier gecompliceerder, omdat men in zulke systemen God tot een persoon ziet worden. Terwijl men persoon noemt: dat wat bewustzijn van zich heeft, stelt men op, dat God in de mens van zich zelf gaat weten en zich bewust wordt. God wordt dus persoon in de mens.

Volgens HEGEL, die in de consequent systematische uitwerking dezer opvatting wel voorop gaat, is het een absolute wet van de Vernunft, dat al wat is, dat wat het *an sich* is, ook *für sich* moet zijn. Volgens de betekenis die het *Für sich sein* in HEGEL's *Phaenomenologie* heeft, is de zin dezer wet: al het zijnde bereikt zijn vervulling en volkomenheid pas in het bewustzijn van zich zelf. Het zijn van de lagere trappen kan dit bewustzijn van zich slechts buiten zich in een ander hebben, waarvan het object wordt. Het blijft liggen als het andere tegenover het subject, welks object het wordt. Eerst in de geest, die zijn eigen object kan zijn, is er *für sich sein*.

HEGEL neemt het absolute aan. Heel zijn *Logik* houdt zich daarmee bezig. En een grondstelling van zijn idealisme is: das Absolute ist Vernunft. Vernunft is echter niet bewustzijn; bewustzijn is iets secundairs. Vernunft ligt in alle dingen, ook op de meest primitieve zijnstrap. Vernunft is echter nergens volledig zó aanwezig, dat het zich zelf geheel begrijpt. In ons diepst philosophisch denken, waar we trachten ons begrijpen te begrijpen, daar zijn we op weg naar Vernunft, daar is het absolute op weg naar zich zelf. Op die weg komt het absolute of Vernunft tot bewustzijn. Ons denken is dan: het wordende, groeiende zich zelf begrijpen van het absolute, de reëel wordende identiteit van subject en object.

In HEGEL's opvatting is dus het absolute proces. Wij mensen zijn zelf in ons denken, dat zich zelf gaat begrijpen, het absolute als gang of proces. Een werkelijkheid, die onafhankelijk van 's mensen denken, als aanvang aller dingen, in vol bewustzijn van zich zelf en in volle eigen zelfstandigheid zou bestaan, wordt door HEGEL niet erkend. Het absolute is er slechts als het zich realiserende, het door zich zelf wordende bewustzijn van zich zelf in de wereldwerkelijkheid. Er heeft hier volgens HEGEL plaats een Menschwerdung des göttlichen Wesens. Het absolute is immers als wordend weliswaar in alle trappen der wereld, maar het zich begrijpen gebeurt pas in de mens.

Terecht merkt Nic. HARTMANN op[20]), dat de gewone mystisch-pantheistische uitdrukkingen niet de bedoelingen van HEGEL verwoorden. „God is in ons" zegt te weinig om HEGEL's leer te karakteriseren. Hij neemt veel

---

20) Nic. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* II, *Hegel*, W. de Gruyter & Co. Berlin u. Leipzig 1929, p. 149.

groter *identiteit* aan, dan hiermee wordt aangeduid. „Ik ben God" zegt te veel, want God is nog veel anders buiten mij. HEGEL neemt veel meer *diversitas* aan, zouden wij mogen zeggen. De mens is slechts het bewustzijn van God en bewustzijn is secundair. HEGEL vindt de benaming pantheïsme in 't geheel niet passen op zijn systeem, in zover pantheïsme zou betekenen: er is niets dan deze wereld in zijn empirisch waargenomen eindige verbijzonderingen. God is voor hem wel de enig ware werkelijkheid, van waaruit hij de ware werkelijkheid der dingen wil kennen, in zover God in die wereld aanwezig is [21]). Gods wezen is de grond en de afgrond, waarin al het eindige *ten gronde* gaat [22]).

Is dus in HEGEL's denken aan God persoonlijkheid toe te schrijven? Zeker niet in de opvatting, waarin de scholastieke wijsbegeerte persoonlijkheid toekent aan de Allerhoogste. Is in HEGEL's systeem de persoonlijkheid van God iets anders dan een tot persoon worden in de mens, een vereindiging van het oneindige, waarin wederom het eindige wordt opgeheven en ten gronde gaat? Het zal immer moeilijk zijn om twee zulke uiteenlopende visies, die van de scholastiek en die van HEGEL, met elkander te confronteren en nauwkeurig aan te geven, waarin zij in laatste grond verschillen. Die laatste grond immers die als verschilpunt wordt aangegeven, wordt ook weer door de ene partij op scholastieke, door de andere partij op Hegeliaanse wijze begrepen. Als primum intelligibile, waartoe alles te reduceren valt, behoort die laatste grond ook weer tot het systeem, ja is er het alles-beheersende van. Bij twee zulke systeembouwers van zulke grote envergure als S. THOMAS en HEGEL ontkomt niets aan de greep van het systeem. Er blijft dus geen neutraal vlak meer over, waarop beiden in een vóórsystematische kijk overeen zouden komen, om van daaruit in verschillende richtingen verder te bouwen. Beider philosophie neemt ook het verklaren en begrijpen zelf op onder al wat systematisch begrepen moet worden.

Wanneer wij derhalve zouden besluiten, dat uit HEGEL's stellingen logisch volgt, dat HEGEL's God zelf geen persoon is, dan werpt de Hegeliaan hiertegen op, dat dit „besluiten" en „logisch volgen" nog niet op Hegeliaans plan verloopt. Omdat HEGEL „besluiten" en „logisch volgen" anders begrijpt (hetgeen hij dan een doordringen tot dieper begrip zal heten en een meevoltrekken van het proces van begrip), komt hij er toe zich zelf niet als pantheïst te zien.

Algemeen wordt aanvaard, dat verschillende in het eerste deel (I) behandelde kerkelijke uitspraken, die het pantheïsme onder deze term of onder andere woorden afwijzen, een geestesrichting bedoelen te treffen, die door het Hegelianisme beïnvloed is en daaraan verwant. Hoewel de scholastieke of thomistische philosophie daarmee geenszins tot het dogmatisch niveau wordt verheven, is het toch zeker, dat heel het denk- en begrippenschema

---

[21]) *Hegels Werke* (Vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten) Berlin 1832-1845, VII p. 463.

[22]) *Hegels Werke* II p. 123, IV p. 123. Dr H. G. TEN BRUGGECATE wil in het Algemeen Nederl. Tijdschrift v. Wijsbegeerte (XL) 1947 p. 88 vlg. HEGEL geen pantheïst noemen; misschien wel panentheïst.

en de systematische structuur daarvan, ten grondslag liggend aan die afwijzing, verwant is aan de scholastieke wijsbegeerte.

Dat SPINOZA aan God geen persoonlijkheid toeschrijft is met meer duidelijkheid vast te stellen; de positieve zijde van die negatieve stelling is eveneens klaarder te formuleren.

De Spinozistische definitie ziet in God, het absoluut oneindig wezen — de substantie —, welks begrip het bepalend a-priori is van elk ander begrip, zonder dat het zelf door enig ander begrip bepaald kan worden [23]). Dit Godsbegrip verdraagt geen enkele begripmatige beperking of begrenzing, hoe ook genaamd (*Ethica* I definitio 6, toelichting). De transcendente persoonlijke God nu zou in de Godsidee een beperking inbrengen, in zover als de wereld *buiten* God zou worden gelegd, hetgeen dan in deze zin een begrenzing van het wezen van God zou zijn. Het Spinozisme leert een algehele immanentie van de wereld in God en een immanentie van God in de wereld. Een personalistische voorstelling van God wordt met de transcendente voorstelling verbonden geacht, en dientengevolge worden beide afgewezen. Wezenseenheid van God en wereld, monisme tegenover dualisme zijn de positieve termen, welke de afwijzing dienen te motiveren [24]).

Het principe van immanentie der Spinozistische beschouwingswijze moet wel voeren tot een onpersoonlijke God, indien men dat beginsel van immanentie juist hoger redelijk acht dan die zienswijze, die tot een transcendente God komt. De Spinozistische beschouwingswijze acht immers de personalistische Godsvoorstelling een personalistische projectie in het transcendente, gevormd naar gesublimeerde menselijke analogieën. Het fundament der zedewet is in de Spinozistische leer van een onpersoonlijke God enerzijds en in die zienswijze waarin men opkomt voor een persoonlijke God anderzijds geheel verschillend. De vervulling van het plichtgebod vloeit voor de Spinozist voort uit de innerlijke noodwendigheid van redelijk inzicht of uit de drang van het natuurstreven; terwijl er volgens CARP [25]) tussen de mens en de plicht in de transcendente zedeleer noch een redelijk noch een natuurlijk verband bestaat. Hierom zou de grond van de plicht in deze laatste opvatting niet anders gevonden kunnen worden dan in de naar het transcendente geprojecteerde analogie van het persoonlijk bevel: de persoonlijke autoriteit van de Godheid.

Onzerzijds wordt hiertegenover opgemerkt, dat de scholastieke opvatting niet gevormd is naar het beginsel van transcendentie alleen. God is immanent en transcendent tevens t.o.v. zijn schepping, hetgeen een andere formulering is voor dat *diversa .... non diversa*, voor die identiteit in verschillen. En dat er geen redelijk inzicht in de zedewet, geen redelijke fundering in de natuur zou zijn aan te geven, geldt van de thomistische scholastiek zeker niet. De uitwerking hiervan is echter thans niet aan de orde.

---

[23]) Vgl. Dr J. H. CARP, *Het Spinozisme als Wereldbeschouwing*, v. Loghum Slaterus Uitg. Mij. Arnhem 1931, p. 53.

[24]) Vgl. P. SIWEK, *Spinoza et le Panthéïsme religieux*² Bibl. franç. de philosophie, Paris 1950, ch. V.

[25]) Dr J. H. CARP *l. c.* p. 29.

Bij SPINOZA wordt de afstand tussen God en wereld genivelleerd, doordat de wereld in een loutere immanentie-verbondenheid met God wordt opgenomen. Dat persoonlijkheid beperking zegt, zullen we niet onderschrijven. Maar we kunnen althans de gedachtengang enigszins volgen van hem, die persoon slechts kent als een IK, dat zich poneert door een gij, een ander buiten te sluiten. Dat is immers de menselijke bewustzijnswijze van persoon. Doordat het menselijk moment uit het persoonsbegrip niet weggezuiverd wordt — SPINOZA mist in heel zijn philosophie de analogia in cognoscendo et essendo — moet dan gevolgelijk aan het oneindige een onbeperkte persoonlijkheid worden ontzegd.

Evenmin als in de vorige punten willen we hier de philosophische literatuur van Indië er bij betrekken. Hierin is immers volgens verschillende kenners niet een scherp omlijnd doorgedacht systeem aanwezig zoals in de systemen van SPINOZA en HEGEL. Het zijn veeleer mystische en visionaire uitingen, die zich moeilijk tot een streng logische eenheid laten herleiden. Heeft het woord pantheïsme al een vlottende betekenis daar waar een wijsgerige doctrine wordt voorgedragen, dan moet het nog veel moeilijker hanteerbaar zijn, waar het moet dienen om een literair-religieus oeuvre te karakteriseren. Een scherp geslepen definitie van persoon valt daar niet te vinden. Maar verschillende uitweidingen over Gods inwoning in de mens in de javaanse Soeloek-literatuur verbieden ons om daarin te spoedig God als onpersoonlijk te zien voorgesteld [26]).

Niet alleen bij uitingen, die zover van onze taal en uitdrukkingswijze afliggen als de Indische, ook bij zulke die ons meer nabij staan is grote voorzichtigheid geboden, om hem niet van pantheïsme te beschuldigen, die het zeker niet bedoelt. In zijn boek *Traité des Valeurs* [27]) citeert Louis LAVELLE met instemming als besluit van zijn onderzoekingen enige teksten van LAGNEAU, waaronder deze : nous ne pouvons atteindre Dieu qu'en le réalisant en nous : de même, toute nature n'est à chaque instant que par ce qu'elle réalise de Dieu. — Losgemaakt van alles kunnen we degene die hiermee zijn instemming betuigt, van een Hegeliaanse visie, aan pantheïsme verwant, gaan verdenken. Er schijnt toch immers gezegd te worden, dat God zich realiseert in de mensen ; consequent daaraan zou God onafhankelijk van de mens geen waardevolle persoonlijkheid zijn. — Afgezien echter van het vrij ingewikkelde onderscheid, dat L. LAVELLE elders in zijn boek maakt tussen réalité, être en existence [28]), waar het moeilijk is de bedoelingen van genoemde auteur nauwkeurig te achterhalen, is het uit zijn overige uitwerkingen en zijn andere geschriften ondubbelzinnig duidelijk, dat hij zich van pantheïsme verwijderd wil houden. In een artikel : *La Voie étroite* [29]) wijst hij op de verbondenheid van schepping en participatie. Hierdoor komt het, zo meent hij, dat er in elke metaphysicke reflexie een riskeren van pantheïsme besloten ligt. De onein-

[26]) *Pantheïsme en Monisme in de Javaanse Soeloek-Literatuur* heet de studie van P. J. ZOETMULDER S.J. J. J. Berkhout, Nijmegen 1933 ; vgl. p. 12, 13, 204.

[27]) Louis LAVELLE, *Traité des Valeurs*, tome I, *Théorie générale de la Valeur*, Presses univers. de France, Paris 1951, p. 743, note 2.

[28]) Vgl. o.a. *l. c.* p. 281 volg.

[29]) L. LAVELLE, *La Voie étroite*, Tijdschrift v. Philosophie 1951 (XIII) p. 54.

dige God deelt zich in onmetelijke vrijgevigheid aldus mede, dat Hij ons tot scheppers schept. Scheppend zijn we in het actualiseren van ons zelf. Gods scheppende daad, die ons tot scheppers maakt, bevrijdt ons in plaats van ons te onderwerpen. Door ons zelf te erkennen als deel krijgend aan Gods daad beantwoorden we de roep die van God uitgaat om Hem te vinden. Ons diepste IK vindend, vinden we God ; mij, van Hem scheidend, verlies ik mijn *zelf*. Hoe hoger het bewustzijn zich verheft in het ervaren van die goddelijke alomtegenwoordigheid en dat al-doordringen, en hoe dieper men verzinkt in de idee van een absoluut en ondeelbaar wezen, in vergelijking waarmee we slechts begrenzing en miserie in ons eigen wezen ontdekken, des te dreigender kan tevens het gevaar van pantheïsme worden. Zeggen dat we zelf niets zijn en dat God alles is, ligt niet vèr af van de bewering, dat al wat er in ons is, God is. Wat ontsproot uit een houding van nederigheid, kan omslaan in 't tegendeel en dan 's mensen hoogmoed gaan voeden. Om die klip te omzeilen, dienen we ons voortdurend bewust te blijven, dat al ons leven, bewegen en bestaan ongetwijfeld in God worden bewerkt, maar niet ophouden van ons te zijn. Mijn persoonlijkheid, mijn op-me-zelf-staan, mijn IK-zijn is ontvangen en is een deel krijgend IK, maar is niettemin IK. Het bestaan, dat we ontvangen, dispenseert ons niet van het handelen ; deze grote alles-funderende gave is juist een opgave, een taak. Het is een aan ons opgedragen taak te bestaan als persoon ; zulk een taak kunnen we alleen van een persoon ontvangen, niet van een onpersoonlijk beginsel, waaraan IK geen verantwoording verschuldigd kan zijn. Die bron van onze existentie moet persoonlijk zijn om ons tot persoon te kunnen maken. Hij moet zelf hoogst onafhankelijk bestaan om mij een eigen op-zich-bestaan te kunnen geven. Zou Hij mij door zijn Alheid vernietigen, en wel zo, dat die Alheid pas bestond dank zij de vernietiging van mijn IKheid, dan had die Alheid tevens eigen onafhankelijkheid en tevens haar scheppingsdaad ingeboet. Zij was er dan immers slechts door anderen niet te laten zijn ; haar scheppen ware vernietigen. Het Absoluut-persoonlijk-zijn in God mag in geen enkel opzicht betrokken zijn op het persoon-zijn van mensen ; het absolute *IK*, het algehele bij-zich-zijn, mag nooit resultaat zijn van een proces van bewustwording in eindige geesten, die het andere of de anderen nodig hebben om tot zich te komen. In strikte zin kan derhalve nooit de zelfbezinning, de historie der wijsbegeerte of de groei van kultuur en beschaving de naam krijgen van een realiseren van God onder de mensen. God, de Absolute, wordt onder geen enkel opzicht gerealiseerd ; Hij IS.

Wanneer de analogia entis, onder het aspect van *identitas in diversitate* ook op het persoonlijk-zijn van God en mens wordt toegepast, dan wordt de afstand van het pantheïsme ook hier weer duidelijk. Het eadem-zijn, de *identitas* wijst er op, dat er geen echt IK, geen onobjectiveerbaar subject, bestaanbaar is tenzij in God, ja in absolute zin, als God. Men zal daarom God toch eigenlijk in laatste instantie steeds moeten vinden in zich zelf. „Noli foras ire" zegt S. AUGUSTINUS [30]), ge behoeft niet naar buiten te gaan

[30]) S. AUGUSTINUS, *De vera Religione* c. 39 n. 72.

en U niet te begeven naar het andere; in Uw eigen allerdiepst innerlijk, waar men zich niet meer verliest aan het andere, aan de objecten, — waar IK ik ben, daar raakt men aan God. Maar het is slechts een raken aan God, geen God zijn. Als ge uw eigen veranderlijke natuur daar vindt, ga dan boven u zelf uit, laat S. AUGUSTINUS op de juist aangehaalde woorden volgen. *Eadem-zijn* is immers tevens *non-eadem* over heel het *zijn* heen. Er is dus geen stukje in de menselijke persoonlijkheid, dat God *is*. Menselijk IK-zijn is: op oneindige afstand zich bevinden van die absolute persoonlijkheid, die allerinnerlijkste eigenheid, die mij mijn eigenste onmededeelbare kern van zijn, kennen en lieven aan mij zelf geeft. IK ben een aan mij zelf gegeven IK. In dat diepste van eigen hartekamer vind ik, omdat IK daar aan mij zelf gegeven word, steeds de gever als een GIJ, als de ander, die mij aan mij zelf geeft. Als een GIJ, zo wordt gezegd, en niet als een neutrale derde, die als een andere, als een HIJ zou zijn, met wie ik niets geen intieme betrekkingen had. De allerintiemste verbinding, die zich niet inniger denken laat, is in dat *eadem* genoemd. Deus intimus cordi est [31]), zegt S. AUGUSTINUS, en elders in zijn *Confessiones* schrijft hij de vaak geciteerde woorden: Tu autem eras interior intimo meo [32]).

Beschrijven de mystieken hun ervaring van zelfconcentratie, wanneer zij in de allerdiepste binnenkamer of in de alleruiterste scherpte van hun geestelijk IK, onder hemelse begenadiging God gewaar worden, dan klinkt in hun woorden dat *eadem* luid op. Onvermijdelijk moest menige mysticus vanwege zulke beschrijving de verdenking van pantheïsme wekken. Die ervaring van ononderscheidenheid en hetzelfde-zijn (*eadem*) beschrijft JAN VAN RUUSBROEC in deze woorden: Daer en ghevoelen wi gheen onderscheit tusschen ons ende Gode, want wi sijn boven ons selven, ende boven alle ordene, ontgheest in synre minnen. Aan de aanklacht van pantheïsme wordt echter alle grond ontnomen doordat er een algeheel onderscheid (*non eadem*) tussen God en schepsel „in wesene en in naturen" (*essentia et re*) wordt gehandhaafd: Ende waer ic sette, dat wi een met Gode sijn, dat is te verstane in minnen, niet in wesene noch in naturen. Want Gods wesen is ongescapen, ende onse wesen is gescapen: ende dit is sonder mate onghelijc: God ende creature. Ende hier omme, al maecht verenighen, en (ten) mach niet een werden [33]).

Gods persoonlijk-zijn, analoog gezien met ons eigen persoonlijk-zijn onder de beschrijving van *identitas in diversitate* brengt ons nog niet tot de kennis der eenheid van drie personen in de goddelijke natuur. Dit grote mysterie straalt niet vol licht op vanuit een wijsgerige reflexie over de analogia entis. Maar toch is dit geloofsmysterie der sanctissima Trinitas veilig gesteld vanwege de aldus beschreven analogia entis tegen elke poging om er een intrinsieke, onredelijke contradictie in te vinden. De openbaring van dit mysterie

---

[31]) S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV n. 18.

[32]) *ibid.* III n. 11.

[33]) Geciteerd door Dr L. REYPENS S.J., *Ruusbroec's Mysticke Leer*, in: Jan van Ruusbroec, Leven en Werken, Ruusbroec Genootschap, Het Kompas, Mechelen, De Spieghel, Amsterdam 1931, p. 158 noot 1, aangehaald uit: Die Spieghel der ewiger Saligheit, hfdst. 24 en 25.

werpt wel een hel licht op het *diversa*, het geheel anders persoonlijk-zijn der goddelijke natuur, waarmee toch de geschapen mensennatuur in persoonlijkzijn ook overeenkomst heeft.

ad 3. Als derde en laatste trek van het pantheïsme werd uit de kerkelijke uitspraken en de wijsgerige bezinning aangegeven, dat in een pantheïstische oriëntatie het voortkomen van de wereld uit God door een vrije goddelijke scheppingsdaad wordt afgewezen.

In positieve vorm wordt het voortkomen van de wereld uit God in pantheïstisch getinte woorden vaak emanatie geheten. In de veroordeling van het pantheïsme door het Vaticaans Concilie heeft deze term een betekenis, die tegenover het scheppen staat (Denzinger 1804). Nochtans gebruikt S. THOMAS in het artikel, waarin het over de schepping gaat, ook het woord emanatie: hij wil de emanatie of uitvloeiing van heel het zijn uit de algemene oorzaak met de term schepping synoniem doen klinken (*Summa Theol.* I q. 45 a. 1). Het woord zelf en het daarmee aangeduide begrip of beeld is zonder nadere omschrijving blijkbaar nog niet een indicatie van een al of niet pantheïstische leer [34]).

Wenden we ons weer allereerst tot SPINOZA en HEGEL om te zien of we in hun systemen een afwijzen van een goddelijke vrije scheppingsactiviteit ontdekken.

SPINOZA leert uitdrukkelijk: In rerum natura nullum datur contingens (*Ethica* I prop. 29): er is in de natuur niets dat contingent is. Met nadruk wordt de algehele noodzaak van het hele wereldbestel volgehouden, door de stelling, dat niets op een andere wijze noch in een andere orde door God kon worden voortgebracht dan in die op welke het in werkelijkheid is voortgebracht (*Ethica* I prop. 33); deze feitelijke productie is de meest volmaakte (ibid. scholion 2).

Hoewel heel de begripmatige ontvouwing van God tot de dingen in strikte noodzakelijkheid geschiedt, wordt door SPINOZA in God toch tevens vrijheid geplaatst, in zover Hij van geen dwang van buiten afhangt (*Ethica* I prop. 17 demonstr.). Aldus is God hoogst noodzakelijk en tevens hoogst vrij wezen. Tot op zekere hoogte stemt onze zienswijze daarmee in. Maar onmiddellijk wijkt die af: terwijl bij SPINOZA vrijheid slechts te zien is als: niet-afhangen van een ander — en waar het gaat over het al, is er geen ander buiten het alomvattende, waarvan afhankelijkheid mogelijk zou zijn — en terwijl er voor de immanente ontvouwing slechts logische noodzakelijkheid heerst, zien wij dat hoogst noodzakelijk wezen zich zelf als persoonlijke God inwendig vrij bepalen tot de keuze van het scheppen van een wereldbestaan en een wereldorde, die er niet had kunnen zijn of anders had kunnen zijn. Vanwege die vrijheid, zetelend in een persoonlijk wezen, waaronder de werelddingen tot stand komen, is ook het voortbrengingsbegrip in beide systemen verschillend. Wat voortgebracht wordt, kan bij SPINOZA nooit substantie heten en kan geen eigen bestaan leiden (*Ethica* I prop. 6

[34]) Vgl. Th. P. ROESER, *Emanation and Creation* in: The New Scholasticism 1945 (XIX 2), p. 85-116.

coroll.). Hier zijn geen dingen, geen wereld met een weliswaar afhankelijk, gegeven, maar toch eigen bestaan; hier is slechts productie in de trant van begripsontvouwing. De benaming akosmisme, die het te loor gaan van het eigen bestaan der werelddingen onderstreept, is niet ten onrechte aan het Spinozisme gegeven.

Dat de opvatting der *analogia in essendo* eigen zijn, *esse*, toekent aan de wereld, is reeds met de aanduiding *analogia in essendo* betekend, al is dat eigen-zijn verschillend en niet verschillend (*diversum* en *non diversum*) van Gods eigen zijn.

Dat het thomistisch philosophisch begrip van een vrij scheppende God niets bevat van een tijdelijk begin der wereld, wordt hier niet nader uitgewerkt. De Spinozistische gedachte van de eeuwige wereldwording in God staat zeker tegenover het thomistisch scheppingsbegrip, maar ook bij een ontleding van S. THOMAS' scheppingsdefinitie blijkt, dat schepping niet kan genomen worden als een eenmaal gebeurd feit. Geschapen worden is geen feit, geen gebeurtenis, maar het is dat wat grond is van alle feiten en alle gebeuren [35]).

Na beschouwd te hebben welke pantheïstische trekken bij SPINOZA in het voortkomen van de wereld uit God te ontdekken zijn, willen we ons even naar het neo-platoons emanationisme der oudheid wenden. Of in PLOTINUS' leer pantheïsme is te vinden of niet, werd reeds vaak onderzocht en bediscussiëerd. R. ARNOU S.J. verwerpt de opinie van VACHEROT en SIMON, dat PLOTINUS een emanationisme leert in de zin van een zelfstandigheidsuitstroming van het oneindige naar het eindige [36]); hij wil hem vrijpleiten van pantheïsme, omdat PLOTINUS een reëel onderscheid aanwezig ziet tussen de volmaakte oorzaak en het zijn van het effect [37]). Met instemming haalt hij de woorden aan van G. RODIER [38]), waarin deze betoogt, dat wat uitvloeit vanuit het Ene niet de substantie is maar een effect. Daar volgens ARNOU datgene wat wij behandelden in het eerste punt van ons tweede deel niet op PLOTINUS slaat, verdient hij in zijn waardering geen pantheïst genoemd te worden. Van het derde punt is PLOTINUS echter niet zo gemakkelijk vrij te pleiten. Hoewel hij de vrijheid van de eenling erkent, en zegt dat het Ene de vrijheid zelf is [39]), wordt toch het uitvloeien van alles uit het Ene door de noodzakelijkheid beheerst; juist omdat het Ene volmaakt is, brengt het noodzakelijk voort. Door een onontwijkbare noodzaak vloeit uit het volmaaktere het minder volmaakte voort. In de metaphoor, die hij met de woorden van verlichting (ἔλλαμψις) aangeeft, vergelijkt PLOTINUS het Ene met de zon, zoals PLATO in zijn *Politeia* de idee van het goede met de zon vergeleek: de zon verlicht zonder zelf te verminderen of iets te verliezen. Het Ene blijft

---

35) Vgl. van Schr. *Menschelijk Weten over God en Schepping*. Bibl. v. Thom. Wijsbeg. Het Spectrum, Utrecht 1943, p. 126.

36) R. ARNOU, *Platonisme des Pères* in Dictionnaire de Théol. cathol. XII 2, col. 2277.

37) R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Alcan, Paris 1921, p. 151-187.

38) G. RODIER, *Études de la Philosophie grècque*, Paris 1936, p. 313.

39) Dr C. W. VAN ESSEN-ZEEMAN, *De plaats van de wil in de Philosophie van Plotinus*, v. Loghum Slaterus Uitg. Mij. Arnhem 1946, p. 112 en 188.

op zijn eigen plaats, beweert PLOTINUS, en het vermengt zich dus niet met zijn effecten, die echter zonder dat er een vrije wilskeuze optreedt, daaruit voortstromen.

Om deze reden acht R. JOLIVET [40]) een gevaarlijk element van pantheïsme aanwezig. De voortreffelijke kenner van PLOTINUS, P. HENRY S.J. zegt zelfs — waarmede ons tweede punt gemoeid is — dat PLOTINUS' theorieën over de menselijke individuele vrijheid noch die over de vrijheid van God veroorloven, om vóór elk ander onderzoek te beweren, dat PLOTINUS geen pantheïst is [41]). Het oordeel van J. BARION [42]) verenigt wel het best de ogenschijnlijk tegenover elkander staande meningen, waar hij zegt, dat PLOTINUS ook al had hij geen scheppingsbegrip, toch niet vervallen is tot een grof emanationisme of pantheïsme, al kan hij moeilijk steeds het onderscheid bewaren tussen het beginsel en het al.

Daar PLOTINUS' leer voor de huidige dag geen aanhangers trekt, verlaten we haar weer. Evenmin houden we stil bij de vraag of HERACLITUS' aphorismen, die bewaard zijn gebleven, pantheïsme insluiten [43]), en of ALEXANDER VAN APHRODISIAS, die ARISTOTELES' werkend intellect (τὸ ποίουν, νοῦς ποιητικός, intellectus agens), vereenzelvigt met de eerste oorzaak, de aanleiding werd tot de pantheïstische interpretatie van ARISTOTELES door het middeleeuws averroïsme.

Wederom moet HEGEL de aandacht hebben voor een onderzoek, of in zijn opvatting de wereld door een vrije scheppingsdaad uit God voortkomt.

Voor HEGEL is object „Realisierung des Begriffs" [44]). Op de eerste aanblik lijkt het in zulk een zin allesbehalve over God te gaan. Maar HEGEL ziet de algemene uitdrukking van het probleem der objectiviteit in dat, wat gewoonlijk het ontologisch Godsargument heet, waarin uit het begrip van God tot zijn bestaan wordt besloten [45]). Hierin gaat het over de zelfrealisering van God, in wiens wezen (*essentia*) eigen *existentia* ingesloten ligt. In HEGEL's *Logik* gaat het bij elke categorie over God, want het zijn de categorieën van het absolute. Das Absolute ist das Objekt [46]), en substitueert men in de boven aangehaalde zin over object, die bij HEGEL enige bladzijden vroeger staat, dit object door het absolute, dan luidt de stelling, het absolute is „Realisierung des Begriffs".

Hierin ligt heel de Hegeliaanse philosophie in kiem in. Het absolute is niet iets wat vèr af ligt van de wereld, maar wat zich realiseert in de wereld;

---

40) R. JOLIVET, *Essai sur les rapports de la pensée grècque et de la pensée chrétienne,* Vrin, Paris 1931, p. 123-125.

41) P. HENRY S.J. *Le Problème de la liberté chez Plotin,* Revue Néoscolast. 1931, p. 50-79, 180-215, 318-338.

42) J. BARION, *Plotin und Augustinus,* Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1935, p. 112-127.

43) Dr SURIG, die verdedigde, dat de term Logos bij HERACLITUS geen eigen doctrinaire inhoud heeft, meent dat HERACLITUS niet onder de pantheïsten gerekend mag worden. Vgl. Dr H. SURIG, *De Betekenis van Logos bij Herakleitos volgens de traditie en de fragmenten* (Diss.) Gebr. Janssen, Nijmegen 1951, p. 201.

44) HEGEL, *Enzyclopädie der philos. Wissenschaften,* Hegels Werke VI p. 360.

45) HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* Hegels Werke V p. 172.

46) HEGEL, *Enzyclopädie der philos. Wissenschaften,* Hegels Werke VI, p. 365.

de wereld is het proces van zijn verwerkelijking. Zelf ligt het absolute niet buiten dit proces, maar het is zelf het proces. In zover is de wereld niet zozeer een uitvloeisel, maar veeleer een uitvloeiing van God, in welke zin men ook van emanatie kan spreken. Het woord gebruikt HEGEL zelf niet. Eigenlijk is het nog meer in de geest van zijn leer de wereld als beide te zien, uitvloeisel en uitvloeiing, oorsprongsbeweging en resultaat, die hoewel ze voor de inhoud identiek zijn, toch ook weer hun tegenstelling hebben. Daar de Vernunft het absolute is, en de Logik de theorie van het absolute, is de realisering van het begrip een noodzakelijk besluiten. Het noodzakelijk volgen van de conclusie uit de premissen, waarin geen wilskeuze een rol speelt, daarin realiseert zich het begrip. Van vrijheid is er sprake in zover dit realiseringsproces niet door iets van buiten beheerst wordt. Wederom dient te worden opgemerkt, dat er van niets of niemand daarbuiten sprake kan zijn, daar het immers gaat over het al. Dat het absolute vrij kiest om tot object zich te realiseren, zodat het denkbaar zou zijn, dat God zonder wereld bestond, past niet in HEGEL's systeem, evenmin als er premissen kunnen bestaan, waaruit geen besluit zou volgen. Een door God vrij gekozen wereld en wereldorde, waarbij de bestaanbaarheid ener andere wereldorde of een God zonder wereld ingesloten zou zijn, — dit alles valt buiten de door HEGEL opgestelde zijns- en denkwetten.

Ook vanwege deze derde trek menen we derhalve een pantheïstische inslag in HEGEL's systeem te moeten aanwijzen. 't Is waar dat HEGEL zelf — reeds werd het vermeld — de toepasselijkheid der benaming van pantheïsme op zijn systeem afwijst. Een korte uitweiding over HEGEL's eigen opvatting omtrent pantheïsme moge hieraan nog worden toegevoegd.

HEGEL schrijft dat men aan de voorstelling, die in God het algemene bijzich blijvende zijn, de ene waarheid en absolute werkelijkheid ziet, de naam pantheïsme heeft willen geven [47]). Juister acht hij hier de benaming: voorstelling der substantialiteit, wijl God daar allereerst als substantie, als het blijvende op-zich-staande, bepaald is. Wat met de smakeloze benaming van pantheïsme wordt aangeduid, zo meent hij, is de leer, waarin God als substantie en het eindige als accidens gedacht wordt [48]).

Pantheïsme acht hij daar aanwezig, waar men zegt: alles, het al, het universum, dit complex van al het bestaande, deze oneindig vele afzonderlijke dingen zijn God. Zegt men: God is alles, hij is dit papier enz. dan is dit pantheïsme. De bewering echter, dat in een of andere godsdienst inderdaad zulk een pantheïsme bestaan zou hebben, acht hij geheel onwaar. Het is geen mens ooit ingevallen te zeggen: alles, de dingen dus in hun afzonderlijkheid en hun toevalligheid, is God. En nog veel minder is dit ooit in een philosophie beweerd, zegt hij. Evenmin als de oosterse godsdienst is het Spinozisme pantheïsme. Bij de Eleaten en het Spinozisme wordt eigenlijk aan de afzonderlijke dingen in het geheel geen werkelijkheid toegekend, en daarom is Spinozisme veeleer akosmisme. Bij SPINOZA is het absolute de substantie, maar aan het eindige wordt geen zijn toegekend; HEGEL zou het behalve

[47]) HEGEL, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson Felix Meiner, Leipzig, 1930, XII p. 195.
[48]) *l. c.* p. 197 noot.

akosmisme ook monotheïsme willen noemen. God *is* immers zozeer, dat er geen wereld meer is; God alleen *is*.

Van zulk akosmisme wil HEGEL zelf niets weten; God is niet als substantie maar als subject bepaald ten opzichte van de eindige dingen. De eindige dingen *zijn*, volgens HEGEL, ze *zijn* gegeven voor het bewustzijn, onmiddellijk maar vermiddellijkt door het „wezen", zoals het bewustzijn omgekeerd bewust wordt van dat „wezen" door middel van het *zijn*.

Zijn en *wezen* treden in HEGEL's philosophie op als verhoudingsbegrippen, evenals goed en kwaad, absoluut en relatief. Losgemaakt van elkaar, weggenomen uit die verhouding, genomen dus als de ene zijde der verhouding, zijn ze onwaar, louter schijn. Ze krijgen hun waarheid en hun inhoud pas, indien de verhouding tot het andere wordt hersteld.

De grondfout van HEGEL's philosophie ligt wel hier, dat het absolute ook tot een verhoudingsbegrip is gemaakt. Waarheid, inhoud en zin krijgt dan dit begrip pas vanuit zijn verhouding tot het relatieve. Zonder dat het relatieve als tegenpool er tegenover staat, is het absolute dan een zinloos begrip. Daarom is God als het absolute niet tenzij hij zich vereindigt in de wereld; het absolute subject heeft geen prioriteit voor zijn objectivering; het absolute is het objectiveringsproces.

Ongetwijfeld wordt hier werkelijkheid toegekend aan de eindige dingen, maar het is de werkelijkheid van het realiseringsproces, waarin de oneindige zich vereindigt, waarin God mens wordt en de mens God.

Omdat hier te weinig onderscheid bewaard is tussen God en schepsel, geen onderscheid *re et essentia*, daarom is in HEGEL's philosophie de pantheïstische trek ontdekt. Ook al ziet HEGEL absoluut en relatief als twee uiterst tegengestelden, die ver van elkander onderscheiden liggen, hij heeft ze toch weer te dicht bijeen gebracht, omdat absoluut betrokken wordt op relatief, en aldus mede relatief wordt. Tot de eigenlijke transcendentie van een absoluut zijn, dat als absoluut zinvol bestaat zonder dat het relatieve werkelijk bestaat, — van een goedheid die er is, ook al bestond er geen kwaad, is HEGEL niet kunnen opstijgen. Tussen God en schepsel ziet hij *identitas* en *diversitas*, maar de diversitas heeft nog niet het *esse identicum* totaal *diversum* doen zijn; het is nog niet *in quantum idem, diversum*. HEGEL is er immers in blijven steken in het absolute een verhoudingsbegrip te zien, zinhebbend en bestaanbaar slechts in verhouding tot het relatieve; de relativiteit is in het absolute nog niet genoeg gediversificeerd, nog niet voldoende gezuiverd en op het transcendente plan gebracht. Hij heeft God en schepsel nog niet geheel en al analoog doen zijn.

Onze norm om pantheïstische trekken in een philosophie te ontdekken verschilt van de Hegeliaanse. De eigenlijke norm ligt steeds in de analogie in het *zijn* (*esse*) tussen God en schepsel.

Van het idealisme van FICHTE en SCHELLING is geen melding gemaakt. Er werd volstaan met de behandeling van HEGEL, die immers als de meest betekenisvolle exponent geldt van het duitse idealisme, en die zelf het meest uitdrukkelijk zijn positie tegenover het pantheïsme ter sprake brengt.

De zienswijzen, die als pantheïstisch getint werden gekwalificeerd, blijken inderdaad in twee categorieën in te delen, gelijk de bovengenoemde wijsgerige woordenboeken en vele auteurs deden. Men vergoddelijkt de natuur of men maakt de menselijke geest tot God. Dichters en literaire auteurs der romantiek bewegen zich bij voorkeur in de eerste richting ; met de natuur willen zij in een soort gevoelvolle gemeenschap treden. Zij trachten een verbondenheid te ervaren met de onzichtbare kracht, die in de phaenomenen van het natuurgebeuren woont en die alles bezielt ; men voelt zich vereend met een achter de verschijnselen liggend beginsel. Bij sommigen moet een beroep op SPINOZA dienst doen om aan hem een wijsgerig systeem te ontlenen voor dit natuurpantheïsme. Hoewel dat beroep niet in alle opzichten is gerechtvaardigd, biedt SPINOZA toch een wijsgerig systeem waarin aan God als God het persoon-zijn ontzegd wordt, en daarom ook de vrije zelfbepalende keuze omtrent de uit hem voortkomende schepping. Afwijzing van elke transcendentie van God ten opzichte der wereld heeft SPINOZA duidelijk laten klinken. Houdt men voor ogen dat de gangbare Godsidee van zoveel volkeren en tijden aan zulk een hoog goddelijk wezen persoonlijkheid heeft toegedacht, dan wekt het niet al te zeer verwondering, dat men aan SPINOZA tijdens zijn leven atheïsme verweet. Beoordeeld vanuit een wijsbegeerte, die de *analogia in essendo* als identitas in diversitate in de boven uitgewerkte zin aanvaardt, is zulk natuurpantheïsme eigenlijk een ontkenning van God en niets anders dan atheïsme. Akosmisme en atheïsme liggen in elkanders verlengde.

Met de tweede richting, waarvan men in HEGEL de meest representatieve figuur pleegt te zien, lijkt er een verschil te bestaan. God valt hier allerminst samen met de wereld der verschijnselen. Hij is niet een ondergronds verborgen beginsel, dat die verschijnselenwereld bezielt, maar hij is als geest oorsprong en licht voor zich zelf. Natuur en wereld zijn er immers nooit tenzij voor en door de geest, die er zin aan moet geven en licht in die donkerte moet brengen. De pantheïstische trek gaven we hiervan aan, door te noteren, hoe men hier uit een begrip zich alles wil zien ontwikkelen. — HEGEL en SPINOZA staan hierin niet ver van elkaar — en hoe men heel de werkelijk bestaande inhoud van die begripswereld door analyse wil afleiden. De eindige mens stelt zich daarmee immers op het plan van de goddelijke geest, die alles uit zich moet zien voortkomen en door geen ervaring van buiten af bepaald kan worden. Er wordt een te sterke identiteit gepostuleerd tussen het empirische, individuele IK en het absolute, alle veelheid transcenderende IK. Al wordt *diversitas* tevens aanvaard — het individuele is en is niet het algemene — toch zijn beide, het individuele en het algemene, teveel op het plan der *identitas* gehouden. De grondervaring van het eigen contingente bestaan als IK, als zelfstandige persoon, wordt teveel op zij geschoven, om dan begrepen te worden als ontwikkelingsmoment van het absolute, van de wordende persoon. Ook hier zet men de analogia-opvatting niet door : de *diversitas* tast niet heel de *identitas* in contingent- en absoluut-zijn aan, want het contingente mens-zijn met al zijn ervaringsgegevens vermag immers bij

HEGEL op het goddelijk ontwikkelingsplan zich zelf te begrijpen als geanalyseerd moment van het absolute.

Wel zal uit onze verhandeling gebleken zijn, dat het vaak zeer moeilijk is om alle drie de punten, hier in ons tweede deel opgesomd, in klare vorm terug te vinden in die systemen van de geschiedenis der wijsbegeerte, die onder het pantheïsme zo dikwijls worden gerangschikt. Geen wonder derhalve, dat er over het pantheïsme van de Stoa of van PLOTINUS, van de middeleeuwse philosophen DAVID DE DINANT, AMAURY VAN CHARTRES en het averroïsme, ja van SPINOZA en HEGEL, geen eenstemmigheid bestaat.

Nijmegen H. ROBBERS

SOMMAIRE

Qu' est-ce que le Panthéisme ? Le Panthéisme, souvent défini comme une doctrine qui identifie Dieu et le monde, se révèle, lors d'un examen plus approfondi, extrêmement difficile à définir. La première partie de cet article donne quelques indications concernant l'emploi du mot panthéisme ; une deuxième et plus longue partie propose une description de ce que le terme comprend.

La première partie traite de la question de savoir quand le mot panthéisme entre dans l'usage, dès le début du 18e siècle, et montre également comment des textes ecclésiastiques officiels, quoique visant en toutes sortes de condamnations la doctrine panthéiste, évitent toutefois souvent le mot lui-même. Dans des encycliques postérieures, le mot lui-même apparaît plusieurs fois. Ces documents ecclésiastiques allégués donnaient déjà une description du contenu du terme.

Dans la seconde partie, les définitions des dictionnaires philosophiques sont également citées. De cette double série de documents, il apparaît que l'on entend sous le mot panthéisme une doctrine dans laquelle 1) on ne distingue pas suffisamment Dieu et le monde 2) on ne reconnaît pas un Dieu personnel et 3) on n'admet pas que le monde procède de Dieu par un acte libre de création.

On essaye ensuite, par une confrontation des solutions de la philosophie scolastique avec les autres systèmes, surtout avec ceux de Spinoza et de Hegel, de donner à la formulation négative de chacun de ces trois points, un contenu positif. Au premier point, une grande attention est attachée à la question de savoir si une doctrine thomiste de la participation, mêlée à une conception de l'analogie de l'être qui décrit celle-ci comme une „*identitas et diversitas in esse*" s'écarte suffisamment du panthéisme de Spinoza et de Hegel. Les textes de St Thomas qui parlent en ces termes de l'analogie sont examinés et expliqués. La conclusion proposée est que l'application conséquente d'une telle conception de l'analogie et de la participation se tient fort éloignée de Spinoza et de Hegel. Seulement par l' „analogia in essendo", il peut y avoir opposition d'une réelle unité et d'une pluralité de choses exis-

tant réellement. Par là on évite aussi l'acosmisme que l'on reproche à Spinoza. Dans le développement du second point, sont confrontées la conception de l'analogie mentionnée plus haut et l'auto-réalisation de Dieu, telle que Hegel l'enseignait et qui se présente aussi chez d'autres auteurs, parfois chez des poètes et dans la littérature mystique.

En traitant le troisième point enfin, on est amené à considérer comment, chez Spinoza et Hegel, les créatures procèdent de Dieu, et également à parler de l'émanation de Plotin. Hegel ne voulait pas se voir considéré lui-même comme panthéiste. Mais la norme propre à découvrir dans une doctrine les traits de panthéisme n'est pas celle de Hegel mais l',,analogia in esse'' entre Dieu et créature.

Toutefois il apparaît qu'il est souvent fort difficile de retrouver dans une claire forme tous les trois points de cette seconde partie, dans ces systèmes que mentionne l'histoire de la philosophie et qui se trouvent rangés sous le panthéisme.

HANS ASMUSSEN'S „VIA MEDIA"

Op een prospectus van een Duitse uitgeverij ontdekte ik toevallig een foto van Ds HANS ASMUSSEN. Zijn rustig ascetisch, enigszins melancholisch gelaat deden mij onmiddellijk aan J. H. NEWMAN denken. Dezelfde bekoring echter gaat uit van zijn boeken. Dezelfde zin voor ragfijne nuances in het afwegen van toestanden en waarheden, dezelfde eerbied voor personen, dezelfde menselijkheid ten slotte, en tevens hetzelfde absoluut oprechte geloof, als bij de bekende Oxfordman. Daarbij mogen wij ook denken aan dezelfde moed en dezelfde onverschrokken trouw aan het eigen geweten, waar soms zijn stem mocht klinken „als die van een roepende in de woestijn". Theoloog en specialist in de geschiedenis van het dogma, heeft hij indertijd bij de *Barmer Synode* van 1933 grote invloed gehad bij het stichten van de *Bekennende Kirche* (BK) tegen de „Deutsche Christen" van de Nazistaat [1]). Ook heeft hij voor zijn geloof in het concentratiekamp mogen lijden in broederlijke trouw met christenen en geestelijken uit andere confessies. Vanuit zijn proostdij van Kiel blijft hij nu voor Duitsland, wat iemand eens noemde „het katholieke geweten" van de *Evangelische Kirche Deutschlands* (EKD).

In deze geest heeft hij onder meer de vraag willen stellen naar de zin en het wezen van de Lutherse Kerk [2]). Hierin werd hij voorzeker gedreven door de vernieuwde studie van de Schrift, maar vooral door de bewuste terugkeer naar de leer der oude Reformatoren en van de eerste Belijdenissen, die in de rangen van de gelovige Protestantse wereld een echt religieuze vernieuwing bewerken. Dit was zeker de voornaamste drijfkracht van de harde, soms verbeten kamp, die hij streed als een van de leiders van de „Belijdende Kerk" van 1934 tot 1945 [3]). De toon van zijn werken, vooral in de serie *Theologische Existenz Heute* is beslist en overtuigend, soms wat bitter en agressief; de inhoud echter behoort bij de klassieke Lutherse leer. Na de oorlog echter, de vervolgingen en de gevangenis hebben wij haast de indruk voor een nieuwe mens te staan. Milder en deemoediger, „eenvoudiger" als een kind, zoals hij zelf het eens beschreef [4]), is het alsof hij het Christendom opnieuw ontdekt heeft, niet meer zo zeer in de boeken, als wel in de

---

1) H. HERMELINK, *Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1933 bis 1945*, Tübingen, 1950, blz. 107-115.

2) *Warum noch Lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, Stuttgart, 1949. In de tekst citeren wij doorlopend WL.

3) Buiten verschillende werken over Liturgie en praktische zielzorg schreef hij in die tijd verschillende brochuren, waarin hij toen reeds hartstochtelijk stelling nam voor die punten, waarover wij hem nu om zijn mening gaan vragen. Zo *Kirche augsburgischer Konfession, Barmen!, Theologie und Kirchenleitung*, en vooral *Sola fide — das ist lutherisch!* in de bekende serie, waar ook K. BARTH zoveel in heeft geschreven *Theologische Existenz Heute*, resp. Heft 16, 24, 31, en 49-50, München, 1934-1937.

4) *Die Einfalt und die Kirche* (*Theologische Existenz Heute*, Heft 56), München, 1938.

levende mensen rondom hem op dat hoger plan en die wijdingsvolle intimiteit van hen, „die vervolging lijden om de gerechtigheid". Nu drijven geest en hart hem steeds verder naar de brede horizonten van de hele christelijke wereld, naar de Kerkvaders, de Rooms-Katholieke Kerk, de Sacramentenleer en de Mariologie [5]).

Onze bedoeling is het in deze studie allereerst na te gaan, welke plaats hij vanuit dit vernieuwde standpunt aan de Lutherse Kerk toekent in de gehele christenheid, en waarom hij zulks doet. Zo zal het ons mogelijk zijn deze overtuiging aan drie bepaalde punten te toetsen, waarover hij zich het laatst heeft geuit : de Genadeleer, waarover wij in dit artikel handelen, en, in het volgend nummer van dit tijdschrift : de Sacramenten en de Mariologie. En dit alles, niet zozeer in een geest van controverse, maar om deze gelovige Christen beter bekend te maken in Katholieke kringen. Hij verdient het!

Het Christelijke „Midden"

„Warum noch Lutherische Kirche", vraagt hij. Deze dringende levensvraag gaat vooreerst uit van een zeer gezonde opvatting van het oecumenisme. Immers, zo meent hij terecht, wil het oecumenisme niet vervlakken tot een vaag en sentimenteel eclectisme, dan moet eerst elke confessie oprecht en volledig zich zelf zijn (GM. 165; 168-169). Dan pas, uit de eigen klaaromschreven, en vooral totaal beleefde positie kan hij met dezelfde ijver streven naar een algemene christelijke eenheid [6]). Wil dus de Lutherse Kerk zich zelf zijn, dan moet ze weer terug grijpen naar de oorkonden van haar ontstaan, en wel bepaaldelijk naar de Belijdenisschriften, waarin zij voor het eerst haar geloof en haar inzicht over haarzelf uit de Schrift en de Openbaring heeft vastgelegd.

Deze studie moet onvermijdelijk de Lutherse Kerk weer met Rome confronteren, het Rome van de XVIe eeuw, en het Rome van nu. De *Confessio Augustana* geeft immers geen volledig overzicht van het Lutherse geloof, maar bepaalt eerder die punten, waarin zij zich van Rome gescheiden weet. Men kan trouwens geen punt van het Lutherse geloof zuiver definiëren, zonder de tegenstelling met Rome er bij te betrekken (WL. 19). Ondertussen is ook Rome, is ook Wittenberg geëvolueerd. Rome is zelfs

[5]) Over het Sacramentele schreef hij *Das Sakrament*, Stuttgart, 1949 ; over de H. Mis, en wel met betrekking tot de leer van de Encycliek van Pius XII „*Mediator Dei*": *Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII. in der Enzyclica Mediator Dei vom Abendmahl lehrt*. Stuttgart, 1949, en ten slotte een wondermooi uitgegeven en geschreven boekje over Maria, *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1950. Wij citeren kortheidshalve respectievelijk S, AM, en MMG. (Over de afkorting GM zie noot 7.)

[6]) Zwei Thesen sind es gewesen, die uns seit 1933 in unserem kirchlichen Handeln getragen haben : Jede Kirche muss alles daransetzen, wieder sich selbst zu werden, und muss mit demselben Eifer nach der Einheit der gesamten Christenheit trachten. In dieser Dialektik liegt die Kraft unseres Handelns . . . . Mich haben bisher keine Argumente an diesem Wege irremachen können. Nicht, dass ich mich nicht geirrt hätte in diesem und jenem. Aber die Grundhaltung ist nie eine andere geworden. WL., blz. 318. Zie ook de ontroerende bladzijden in AM., blz. 33-37.

zo veranderd, dat, volgens ASMUSSEN, in de huidige toestand van de R.K. Kerk geen Hervorming meer denkbaar zou wezen. Daarom moet het Lutheranisme, om nu zich zelf te zijn, zich ook bewust zien tegenover het Rome van nu.

Zo staat Wittenberg tegenwoordig niet alleen tegenover Genève en Canterbury, maar ook tegenover Rome. In dit geheel moet zij, en dit is haar eigen roeping, — en zo raken wij meteen een der grondgedachten van ASMUSSEN — de *Via media* volgen in de moderne Christenheid (WL. 20-22), of juister gezegd, het „midden", dat is althans de kern, de hoofdzaak van de christelijke Openbaring handhaven [7]). Wij hebben dus geen recht, zegt hij, Rome uit de christelijke gemeenschap te sluiten, zoals K. BARTH voorgesteld heeft in Amsterdam. Alleen over de veelheid dus of althans over het wederzijdse onderscheid loopt, naar zijn overtuiging, de weg naar de eenheid [8]). De huidige beschaving noopt er ons toe. Maar allereerst is deze eenheid een grote genade, die wij deemoedig van God en van Christus afsmeken en verwachten moeten.

Het inzicht van ASMUSSEN reikt nochtans dieper en breder. Het is immers een gewone idee bij de gelovige Evangelische theologen, dat LUTHER „het midden", het énige zwaartepunt van Gods Openbaring vóór alle bijbeschouwingen heeft beklemtoond, en aldus van verwording gered. God is God, de énige Heer, het énige Initiatief en de énige Kracht tot heil. De mensen blijven mensheid, verloren dus in de zonde, in deze wereld niet in staat voor God te verschijnen. Christus alleen heeft dit voor ons gedaan door de „Wet" in volledige gehoorzaamheid te vervullen op het Kruis. Door het geloof alleen zal de mens nu, van de Wet bevrijd, het „Evangelie" van zuivere genade aanvaarden in deemoed en vertrouwen. En alleen uit de Schrift, omdat daar alleen Gods eigen Woord in uitgedrukt staat, wordt dus de mens beleerd, en door zijn geloof aan dit Woord van genade in Christus gered [9]). In zijn positieve elementen bevat deze leer de fundamentele christelijke waarden en waarheden, al kan een katholiek in deze extreme houding, vooral wegens bepaalde exclusies en negaties, moeilijk anders dan de typisch ketterse vereenvoudiging en vermenselijking herkennen van de

---

[7]) WL., blz. 320-321. Dezelfde bedoelingen ontdekken wij in het „Gespräch über den Zaun" van H. ASMUSSEN met K. RAHNER in *Wort und Wahrheit*, 5 (1950) blz. 165-184, waar hij zijn uiteenzetting over de kern van het Lutherse geloof betitelt *Ganzheit und Mitte des Glaubens*, en op het einde van zijn inleiding duidelijk zegt: „Die Ganzheit wäre uns uninteressant, wenn sie ohne Mitte auftritt" blz. 167. In het vervolg van dit artikel citeren wij GM.

Ook het andere thema herhaalt hij in dit artikel, en dan nog gecursiveerd: „Wir müssen zur Einheit durch Konfession hindurch, nicht aber an der Konfession vorbei" GM. blz. 168.

[8]) Voller Ueberraschung nehmen wir wahr, dass beide Wege tatsächlich nur ein Weg sind. WL., blz. 319.

[9]) Zo leerde hij zelf voor 1945, en niets meer. Ditzelfde vinden wij nu nog bij P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, 1949, het centrale hoofdstuk over het wezen van de Openbaring en het geloof: I, blz. 25-42; E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, 1948, blz. 17, 29, 33 en 39-41; en, Wilhelm STAEHLIN, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, Stuttgart, 1950.

volheid en de weelde van Gods Openbaring in Christus door de Kerk[10]).

Iets van deze katholieke zin voor de volheid is ASMUSSEN toch niet ontgaan (GM. 167-169). Niet alleen denkt hij niet, zoals men dikwijls moet lezen bij de Protestantse theologen, dat LUTHER pas voor het eerst na eeuwen ontaarding, de echte Evangelische waarheid heeft ontdekt (GM. 170; MMG. 59). Evenmin houdt hij het bij die „reinheid" van het geloof, die een extreme simplificatie van de Openbaring moet doorvoeren, als in de *Entmythologisierung* van een BULTMANN[11]). Maar hij is nog een andere typisch „ketterse" instelling te boven gekomen, als zou de Geest Gods zijn Kerk gedurende eeuwen verlaten hebben[12]). Christus heeft immers gezegd: „Ik zal met U zijn tot aan het einde der eeuwen"[13]). Verder heeft Christus zelf Zijn Geest aan de Kerk beloofd, die „haar de weg zou wijzen tot alle waarheid"[14]). Zo staat ASMUSSEN, en dit vormt de stuwkracht van zijn arbeid en pogen, positief aanvaardend tegenover de totale christelijke werkelijkheid, de totaliteit van de Openbaring in de Schrift, de totaliteit ook van het christelijk leven bij de Vaders, de Middeleeuwen, en tevens ook van al die aspecten van de christelijke waarheid, die hij mocht ontdekken in andere confessies[15]). En deze houding, lijkt ons de bron te zijn van zijn „katholiek geweten", de eigenaardigheid ook van zijn huidige persoonlijke stelling in de EKD.

Laten wij het ons echter niet te gemakkelijk maken. Ondanks verscheidene „katholieke" zegswijzen en inzichten, spreekt ASMUSSEN toch steeds over een ons voor een groot deel onbekende wereld, en in woorden, die ondanks hun gelijkenis, dikwijls een andere inhoud hebben. Zo heeft hij allereerst gemeen met elke Lutherse theoloog, althans uit de laatste eeuwen[16]), de in merg en beenderen ingekankerde afkeer voor elke vorm van conceptueel *religieus* denken en dogmatiek. Hij verwijst deze evenwel niet naar de rommelzolder. Zij behoudt een zeker nut. Zij vormt immers de normale *bezinning* van elk redelijk wezen op zijn geloofsakt, en hierom kan men haar een zekere betekenis toeschrijven, en zelfs een

---

[10]) Zie wat I. Fr. GOERRES zegt over „die Angst vor der Ganzheit" in *Die leibhaftige Kirche*, Frankfurt, 1950, blz. 104, en de oprechte en diepzinnige zelfkritiek van W. STAEHLIN, bisschop van Oldenburg, *op. cit.*

[11]) Zie ons artikel in *Bijdragen*, 11 (1950) 284-287.

[12]) I. Fr. GOERRES, MÖHLER citerend, *op. cit.*, blz. 39. Dit vinden wij, doch slechts incidenteel, in zijn vroegere werken.

[13]) Matth. 28, 20.

[14]) Joh. 16, 13, verg. I Joh. 4, 6.

[15]) Dit is ook weer het hoofdthema van een kleine bloemlezing van Kerstpredikaties, door hem zelf samengesteld uit de hele christelijke letterkunde: „Nicht nur durch die Weite der Kirchen in aller Welt, sondern auch durch die Tiefe der Jahrhunderte ist die Kirche eine. .... Denn wem gehören die Väter? Die meisten von ihnen gehören uns allen!" Voorwoord op *Der Herr der Welt ein kleines Kind*, Stuttgart, 1950, blz. 9.

[16]) Leerrijk vanuit dit standpunt is het werk van Fr. SCHNEIDER, *Erkenntnistheorie und Theologie*, Gütersloh, 1950. Schrijver ontleedt hoe Karl DUNKMANN, Adolf SCHLATTER en Carl STANGE uit hun religieus hernieuwd inzicht er toe gebracht werden om aan onze kennis een meer objectieve en realistische gerichtheid toe te kennen. In de radicaliteit van hun reactie tegen elke vorm van subjectivisme in de religie, en dus ook in onze religieuze

bepaald religieus gezag, dat niet zuiver menselijk is. Nochtans blijft de dogmatiek verderfelijk voor het leven zelf van de christen. De aandacht afleidend van het levende Woord van God, dat Christus en de Geest, levend in de Kerk in Haar uitspreken, bindt zij de gelovigen aan starre formules, en aldus aan bepaalde „confessies", waar de Christenheid hopeloos in verstrikt is geraakt. Dieper nog: zij is abstract, een „zeitlose Lehre" (WL. 111), terwijl Gods woord mij altijd allerpersoonlijkst aanspreekt in de concrete *situatie* van mijn persoonlijk bestaan [17]. „Das Wort ist ein Lebendiges und steht mitten unter den Lebendigen" (WL. 12).

Dit wordt dan voor hem het voornaamste waardecriterium voor elke religieuze kennis: „uitdrukking en symbool te zijn van christliche Lebendigkeit" (WL. 10), d.i. dat ik gered ben om Christus' wil. Hij is bereid, zoals LUTHER trouwens, de al te simplistische distinctie te verloochenen, of althans te nuanceren, tussen *scripta divina en scripta humana.* Ook andere geschriften, buiten de H. Schrift, kunnen hun eigen „goddelijke" waarde hebben, in zover ze juist de uitdrukking zijn van de levende aanwezigheid van de H. Geest in de Kerk. Dat ze meteen ook bepaald worden door de eigen aard van ieders levende geloofsakt, bewijst, hoe ze onder elkaar naar hun inhoud kunnen verschillen. Op het speculatieve plan van een beschouwend, en vooral conceptueel weten over God en Zijn Openbaring, vinden wij veel te weinig van deze christelijke realiteit.

De Kerk immers moet niet zozeer *weten,* als wel, ofwel actief *getuigen* voor Gods werkelijkheid (Verkündigung), ofwel deze passief biddend en gelovend *belijden* (Bekenntnis).

In dit licht begrijpen wij het best de aard van zijn waardering voor een kerkelijke geloofsbelijdenis, als die van Nicaea of de *Confessio Augustana.* Zo de katholiek er ook met een gerust geweten een bondig overzicht (symbolon) in ziet van de goddelijke *waarheden,* die de Kerk hem in Gods naam voorhoudt, dan verwacht ASMUSSEN van deze, dat ze allereerst een vorm zouden geven aan zijn gebed en zijn *belijdenis* (Bekenntnisschriften), zoals ze eendrachtig door de gelovende gemeenschap werd vastgelegd. Daarom bindt elke belijdenis enkel strict de gelovige, voor wie ze werd ge-

---

kennis, blijven zij als aangezogen door een dieper subjectivisme, daar in de kennis van de werkelijkheid een mens moeilijk kan buiten een directe „Erfahrung", die door onze begrippelijke kennis ofwel node verraden en gecaricaturizeerd wordt, of althans zo verarmd, dat men zich blijft afvragen, wat zij eigenlijk nog te betekenen heeft. ASMUSSEN lijkt ons hierin het dichtst bij SCHLATTER en STANGE te staan. Zie verder de boekbespreking in deze afl.

17) Een uitstekende beschrijving van dit „personalistische" standpunt in het beschouwen van het geloof en de Openbaring van Gods Woord, lezen wij in het grondleggende hoofdstuk van P. ALTHAUS, Das Wesen der Offenbarung und des Glaubens, *op. cit.,* t. I, § 3, waarin hij ondermeer deze definitie geeft van het geloof: „Glaube im allgemeinen theologischen Sinne .... bedeutet: personhaftes Empfangen personaler, personbezogener Wahrheit" blz. 35. „Die Offenbarung ist niemals nur ein objektives Geschehen, ausser mir, mir gegenüber, sondern sie ist, objektiv und subjektiv zugleich, immer Offenbarung *an* jemanden, in Richtung auf ihn, für ihn, bestimmt von ihm empfangen zu werden und damit *in* ihm zu geschehen. Sie ist voll wirklich nur, indem der Mensch im Bewusstsein getroffen wird — ob er sie annimmt als ihn bestimmend oder sich ihr entzieht, also im Glauben oder im Unglauben." ibid., blz. 32.

schreven [18]). Op een andere tijd immers, *en dus in een andere situatie,* kan zij slechts het geloof richten en binden in zover voor bepaalde punten de twee situaties toevallig elkaar mochten dekken. In andere tijden dus stelt een belijdenis eerder „lebendige Fragen". Elke gelovige moet deze teksten, nog natrillend op de wondere aanraking en aanspraak van de Heer — elke geloofsdaad, ook de gemeenschappelijke, is immers een „Ereignis" — op hun religieuze waarde beluisteren, wij zouden haast zeggen „entmythologisieren", ware de term niet te sterk voor ASMUSSEN en zijn richting. Vanuit zijn eigen situatie — daarom „lebendige Fragen" of „Existenzfragen" (WL. 133) — moet hij opnieuw *getuigen* en *belijden* uit de kracht van de Geest in hem, geholpen vooral door een vergelijkend en proevend lezen van de Schrift. Want ook de Schrift is in een bepaalde situatie ontstaan. Zo is het onmogelijk een cohaerente theologie op te bouwen van het Nieuwe Testament; wel van verscheidene geschriften, waarin de situatie praktisch gelijk was en onveranderd (WL. 9). Ook zij moet dus gelezen worden vanuit de eigen situatie, waarin Gods Woord ons tot in de intiemste kern van onze persoonlijkheid aangrijpt en oproept tot het geloof.

De grondreden blijft: „Zunächst und zuerst ist die Schrift das Mittel der Gnade" (WL. 11). Dit vormt de *qualiteit* van de ons geopenbaarde waarheid. De vraag naar de *quantiteit* komt op het tweede plan, en is in zekere zin niet praktisch, want te moeilijk [19]).

Wie dat niet inziet, en daarmede niet gedurig rekening houdt, kan onmogelijk ASMUSSEN's arbeids-methode begrijpen bij zijn studie van de *Augustana* en elders. Wij staan onwennig voor een dergelijk vloeiend, uiterst sensitief denken, in een aanhoudend proeven, en afwegen, en zoeken naar het juiste „midden", naar de fundamentele christelijke *qualiteit,* dat zij „Christum treibt". Wij mogen nochtans de diepe religieuze waarde van

---

[18]) Vroeger zei hij reeds: „Ob ein Bekenntnis in ‚Geltung' ist, entscheidet sich in der Gemeinde und nicht in den Verwaltungszentralen." *Kirche augsburgischen Konfession!, op. cit.,* blz. 30; zie blz. 29-32. Of duidelijker nog: „Het volstaat niet officieel een bepaalde belijdenis*tekst* vast te leggen, „sondern dieses Bekenntnis muss *jetzt* und *hier* bezeugt werden als Antwort auf die Fragen der Hörenden, es muss bezeugt werden mit neuen Worten da, wo sich herausstellt, dass seine Formulierungen die Möglichkeit bieten, sich mit einem fremden Glauben hinter ihnen zu verkriechen. Erst so werden Sammlung der Gemeinde, Geschehnis des Bekenntnisses, Geltendmachung der reinen Lehre, Neubau der Kirche *ein* Akt." *ibid.,* blz. 31. Zo onderscheidde hij vroeger twee aspecten, die men nooit totaal kan scheiden: „Wenn wir von *Bekenntnis* reden, so meinen wir damit zweierlei: Das Bekenntnis, welches abzulegen jeder Christ schuldig ist, und das Bekenntnis, auf welchem eine Kirche verfassungsmässig ruht". En verder: „Das Bekennen geschieht in der Zeit. Es ist seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet, dass es gegenwärtige Ereignisse und Gestalten in eine Beziehung setzt zum Worte Gottes." *Barmen!,* blz. 15. Zie ook blz. 16-19.

[19]) Die erste Frage gilt nicht dem verschiedenen Quantum Wahrheit; sie gilt der Bezeugung des Christus, da ich bei jeder Dogmatik gerufen bin zur Entscheidung, ob sie Christum treibt. Diese Entscheidung gilt der *Qualität* der Wahrheitsfrage. Die *Quantität* der Wahrheit zu prüfen, kann ich nicht vermeiden. Aber sehr bedenklich ist es, wenn beide Dinge durcheinandergeworfen werden. Die erste Frage an das lutherische Bekenntnis ist die, ob es Leben hauche von dem gleichen Leben, das mich trägt. Die Frage der Uebereinstimmung mit den Erkenntnisinhalten der Schrift ist eine sehr komplizierte Frage — zweiter Ordnung. WL. blz. 13.

een dergelijke houding niet onderschatten, vooral daar de schrijver in zijn oprechtheid voor geen zelfvernedering terugschrikt. Dezelfde „Lebendigkeit" met hare eigen vergissingen en hoedanigheden aanvaardt hij in de andere kerken, en wel speciaal in de R.K. Kerk. Christus heeft immers zelf beloofd, dat hij nooit zijn Kerk zou verlaten, en overal ziet ASMUSSEN de H. Geest aan het werk, waar men trouw is gebleven aan de essentiële dogma's, de H. Drieëenheid, Christus, God en Mens, onze Enige Verlosser, de Kerk en de Sacramenten. Hierop berust bij hem die eerbied voor de partner in het oecumenische gesprek, die ver boven een „gentlemanlike fair-play" uitreikt. Nooit immers mochten wij het minste woord van misprijzen, van bitterheid, laat staan van een gemakkelijke confessionele hetze tegen de Paus of andere voorwerpen van Protestantse spot, ervaren, die nog altijd zo gemakkelijk aan de Protestantse pen ontsnappen. Integendeel elk confessioneel verschil blijft „eine *innerchristliche* Angelegenheit". De enige ware vijanden zijn de verheidenste Staat en de moderne wereld. Zo kan hij fier en vast bevestigen en onderlijnen: *„In Sachen der Kirche, ihrer Lehre und ihrer Ordnung kann man uns nur gemeinsam treffen"* (AM. 33).

Dit is de achtergrond van zijn huidig denken. Wij zullen deze denkmethode in actie zien bij de enkele punten, die wij ons voorgenomen hebben in détail door te nemen.

De centrale vraag van de Genade

Het eerste punt, dat onze aandacht zal vragen, is tevens de kernvraag om dewelke van de XVIde eeuw af de Christenheid zo jammerlijk gescheiden leeft in wederzijds onbegrip. Veel andere punten immers, die in de *Augustana* vermeld staan, zijn meestal sinds 1530 gemeengoed gebleven voor de beide geloofsgroepen, waarin deze daarenboven meer of minder verschillen van Genève, en andere gemeenschappen uit de Christenheid, tot zelfs in de schoot van de EKD toe.

Het cardinale verschil blijft evenwel altijd nog bestaan voor alles rond de Rechtvaardigingsleer en de opvatting van de Genade. Het is vooral hierom, omdat hij in de R.K. genadeleer maar geen „christelijk" antwoord kan vinden, dat ASMUSSEN overtuigd is een volledige trouw verplicht te zijn aan de „mediale" positie van de Lutherse Kerk[20]). Of juister gezegd, in het „Geheel" en de veelheid van het christelijk gegeven, kan Rome maar niet het juiste „Midden" treffen, nl. God alleen en bovenal: alleen door Hem en

---

[20]) Mich hat bisher noch nichts von der Erkenntnis abbringen können, dass „Gnade" die freundliche Gesinnung Gottes mit dem Sünder ist. Ich verhehle mir dabei nicht, dass das N.T. einen Begriff der „Gnade" hat, der reicher ist. Jedoch ist eines sicher: Es muss die entscheidende Frage meines Lebens sein, wie Gottes Herz zu mir steht.... Es geht mir dabei nicht so sehr um eine für sich stehende Wahrheit, sondern einfach darum, wie es geschehen möchte, dass Gott mir gut ist. Alle anderen Fragen versinken letztlich im Wesenlosen vor dieser einen. Und sie ist ein urtümlich biblische Frage. Es geht um die erwiderte Gottesminne. Dafür sollten eigentlich unsere katholischen Brüder Verständnis haben. Aber ich gestehe es mit Schmerz, dass ich fast überall bei ihnen dies Verständnis vergeblich suchte, wenn ich auch sonst noch so viel Gutes von ihnen lernte. Frage ich ihre Lehrer nach dem weltbewegenden Augenblick, wo Gottes Herz sich mir und gerade mir zuneigt, dann

in Hem, als in Jezus alleen, vindt het overige zijn uiteindelijke zin, zijn „werkelijkheid" en zijn enig „zijn".

De Augsburgse Belijdenis, wij zagen het, stelt ons, die buiten hare historische situatie leven, een „lebendige Frage", die wij stamelend en immer tastend in ons geloof beantwoorden moeten vanuit de veranderde situatie van onze tijd. Zo komt het eveneens dat men pas vanuit de situatie van de XVIde eeuw LUTHER's getuigenis onder zijn juiste belichting ziet. Het *articulus stantis atque cadentis ecclesiae* is immers niet op de eerste plaats een leerstuk, waaruit men dan verdere logische dogmatische consequenties gaat trekken, en dat men aldus reeds vervalst. Zo handelden de theologen uit de oud-protestantse orthodoxie onmiddellijk na LUTHER. Het is veel meer een symbolische formulering („das Bildhafte der Rechtfertigungslehre" GM. 166) van een „existentieel" protest tegen de algemene leer en praktijk van de werkheiligheid, die LUTHER in de XVIde eeuwse Kerk meende terug te vinden, en die hem op ongemene wijze herinnerde aan de Joodse christenen, voor wie de brieven aan de Galaten en de Romeinen werden geschreven. Is dit niet juist, dan erkent ASMUSSEN, dat LUTHER de grootste ketter in de geschiedenis zou geweest zijn (WL. 67). LUTHER's protest echter reikte nog dieper. In de scholastieke theologie van toen sprak zich eigenlijk de *natuurlijke mens* uit, hij die op eigen krachten boogt en zich vanuit zijn plaats te meten waagt aan God zelf. Deze natuurlijke mens is niet alleen de Pelagiaan, of zelfs de Semi-Pelagiaan, maar elke mens, die zijn inzicht in het goddelijke op een natuurlijke philosophie durft te bouwen. *En daar gaat het eigenlijk om!* LUTHER, zowel als MELANCHTON, kunnen zich vergist hebben in sommige omschrijvingen van de romeinse leer; theologisch kon men zelfs blijven voortschermen met theologische begrippen voor of tegen. Dat was niet de hoofdzaak. LUTHER's protest is allereerst een „Ereignis", een protest van een door God aangesproken geweten, dat vol ontzetting zich in en uit het geloof verzette tegen de *rationalisering* van het Heil (WL. 67-73) [21].

Daar het niet allereerst om theologie ging of exegese, maar om de kern, het „midden" van het Evangelie, ziet ASMUSSEN verder geen bezwaar in het erkennen dat er in de Schrift over de genade ook andere belangrijke aspecten worden aangegeven buiten het eigene, wat wij in die twee Paulusbrieven vinden, vooral volgens de Lutherse exegese (WL. 69 en GM. 166-167). Zo heeft de moderne objectieve studie van de Schrift deze „Punktualität" in de evangelische boodschap afgestompt, zodat men niet meer mag beweren, dat het „*fide sola*" de énige sleutel is tot een volwaardig begrip

werde ich bestenfalls auf die Erbauungsliteratur verwiesen. In der offiziellen Lehre scheint für diese entscheidungsvolle Sache wenig Platz zu sein. Und das befestigt mich als Glied und Diener der lutherischen Kirche, dass diese Frage im Mittelpunkt des Herzstückes ihrer Lehre steht. WL. 78-79.

[21]) Vroeger zei hij reeds: „Die Tatsache, dass die Reformation ohne die Erkenntnis nicht denkbar ist, dass die Werkgerechtigkeit ebenso die Gefahr der römischen Kirchen sei, wie sie die Gefahr des Pharisäertums war, ist nicht mehr zu übersehen. Wir lernen allmählich wieder, dass die Werkgerechtigkeit *die* Gefahr des geistlichen Lebens schlechthin ist." *Sola fide — das ist Lutherisch, op. cit.*, blz. 15.

van de Schrift (GM. 167). Evenmin beweert ASMUSSEN, als zou LUTHER na eeuwen Christendom pas voor het eerst een zuiver inzicht gewonnen hebben in het Evangelie. De kern van zijn leer was trouwens geen „zeitlose Lehre". Het gegeven tijdsgewricht echter, de „Kairos Gottes"[22]) vroeg om dit geweldige „getuigenis", dat God alleen staat en boven alles (GM. 165). Dat hij aldus op dàt ogenblik naar de kern van het Evangelie heeft gegrepen, bewijst de grote vreugde, die lang nog, als de theologische disputen reeds waren uitgestorven, is blijven voortleven: Gods liefde alleen moet ons redden door de genade van Christus, onze Heer (WL. 71-72; GM. 165). Rome heeft in Trente en later verscheidene waardevolle hervormingen in de Kerk doorgevoerd, meent hij, maar dàt heeft zij nooit begrepen.

In onze huidige situatie moet dit getuigenis, zo al niet verworpen, dan toch, naar het schijnt, aanmerkelijk gewijzigd worden. Wij staan niet meer allereerst voor werkheiligen, al blijft deze natuurlijke eigengereidheid diep in de mens een voortdurende bekoring, en dus een voortdurende vijand. Wij staan echter nu in heel het Westen voor een nieuw heidendom. Wij moeten daarom meer dan ooit, zonder elk protest tegen de „Werkerei" op te geven, tevens getuigen voor de „werkelijkheid" van onze uitverkiezing in God. Gods rechtspraak is immers ook een Rechtvaardigmaking: Zijn Woord schept, wat het uitspreekt: „Dixit, et facta sunt"! „Gott will kein christliches Als-Ob!" (WL. 76; GM. 172)[23]).

Dat is de énige betekenis van het Lutherse „voor-waar-houden" van mijne rechtvaardiging, dat mijn geloof zich opent en geeft aan een *werkelijkheid,* en dit — wat het tweede essentiële element uitmaakt van elk geloof — met een volledig vertrouwen en een totale overgave[24]). Geloof is immers „ein Zeugnis einer neuen Wirklichkeit, die der unsern richtend (door de Wet), aber auch erlösend gegenübersteht (in het Evangelie)" (WL. 79)[25]).

---

[22]) Kairos Gottes, das ist eine Stunde der Heimsuchung, welche es mit sich bringt, dass gewisse Dinge gesagt werden müssen, welche zu anderen Zeiten so nicht gesagt werden müssen. WL., blz. 69.

[23]) Ook W. STAEHLIN noemt het „gratia sola" een *„polemische* Formel", eerder een afweerformule tegenover de werkheiligheid van de XVIde eeuw. Ook de „werken" behoren intrinsiek tot het ware geloof. „Erst eine einseitig ‚forensische' Fassung der Rechtfertigung bei *Melanchton,* die *das schöpferische Werk Gottes* zu einem ‚blossen Urteilsspruch' *verflüchtigt und aus dem Bereich der irdischen Wirklichkeit* in ein himmlisches ‚Forum' verlegt, hat Glaube und Werke auseinander gerissen" (wij cursiveren). *Allein,* op. cit., blz. 22-23. Men moet evenwel niet onmiddellijk gaan denken, dat men nu voor een zuivere katholieke leer staat. Dit bewijst vooral P. ALTHAUS in zijn bekende dogmatiek, *Die christliche Wahrheit.* Hij ook zegt „(Gottes) Urteil ist ein wirkendes Schöpferwort" *op. cit.,* t. II, blz. 449 en ook blz. 450-455. Men moet dit echter vergelijken met het slot, blz. 455-456, en trouwens met heel dit deel: Die Wirklichkeit des Heils im Glauben, blz. 401-456. Zo ook ASMUSSEN voor de oorlog.

[24]) Dies alles „zur Kenntnis" nehmen (notitia), es „für wahr halten" ist eigentlich der Glaube, — sofern man die existenzielle Zustimmung und damit das Vertrauen einschliesst. WL., blz. 242. Zie ook blz. 77.

[25]) Of ook: „Glaube will sagen, dass das Ziel meiner Hingabe *meine* Wirklichkeit ist, die Wirklichkeit, die alle anderen Wirklichkeiten verschlingt." WL., blz. 79. waar wij telkens allereerst Gods eigen ons verlossende activiteit in herkennen.

Maar welke is deze „werkelijkheid"? De laatste tijd werd deze vraag nogal besproken. Zo hadden wij de critiek van Dr C. J. DE VOGEL op het boek van Prof. W. H. VAN DE POL, met het oordeel hiervoor van Prof. Dr G. C. BERKOUWER [26]). In Duitsland vinden wij, voor wat de rechtse vleugel betreft van de BK, de meest heldere uitspraak bij E. SCHLINK in zijn hierboven vermeld boek *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. Ook ASMUSSEN beschouwt sinds de oorlog bij voorkeur dit probleem. In zijn vroegere werken mochten wij hierover zeer weinig vinden tenzij een besliste afwijzing, dat deze werkelijkheid louter eschatologisch zou zijn, en pas na de dood zou geopenbaard worden [27]).

Iedereen is het er over eens, ook de meer links georiënteerde vleugel van de BK, dat die werkelijkheid allereerst de H. Drieëenheid zelf is; verder de werkelijkheid van Gods rechtvaardigend oordeel om de verdiensten van Jezus Christus, en tenslotte, de werkelijkheid van Jezus Christus zelf en van zijn verlossende gehoorzaamheid aan het kruis, en die van de werking van de H. Geest in onze harten. Dit alles wordt in de scholastieke theologie de *Gratia increata* genoemd, of de werkelijkheid van Gods genadevol neerbuigen over onze zondigheid en verlorenheid.

Maar welke is dan onze werkelijkheid in dit heilsproces? Is er, zoals de R.K. Theologie zegt ook een *gratia inhaerens et creata* in ons, waardoor we van binnen uit door Gods scheppende en verlossende Presentie, vanuit de kern zelf van onze persoonlijkheid [28]), als organisch worden vernieuwd? Is het alleen *onze* werkelijkheid omdat zij op ons gericht blijft, of is zij tevens ook in zekere zin *in ons* en zelfs *van ons?*

Tegenover de algemene leer van de R.K. Kerk en de Oosterse Kerken staat de gewone leer van het Evangelisch Christendom beslist afwijzend, omdat dan de mens als eigenmachtig voor God zou komen te staan, en daardoor deze leer zou afdoen aan de alleen geldende verdiensten van Christus, de Heer. Zo zal E. SCHLINK in de drie eerste thesen van zijn IVde hoofdstuk, als Rome beweren, dat de „Wedergeboorte" uit genade en de „Nieuwe Gehoorzaamheid" werkelijk *in ons* zijn, zodat zij zelfs naar buiten zullen kunnen en moeten uitstralen in de vreugdevolle naleving der geboden [29]).

---

[26]) *Het Christelijk Dilemma, Katholieke Kerk-Reformatie*, Roermond, 1948, besproken door C. DE VOGEL, *Katholieke Kerk en Reformatie*, in *De Nieuwe Eeuw*, 14 Aug., 1948, blz. 2 en v., waarop Prof. VAN DE POL antwoordde in zijn inaugurale rede te Nijmegen, *Geloof en Werkelijkheid in het Reformatorisch Protestantisme*, Nijmegen, 1948, blz. 8 v. Dr G. C. BERKOUWER mengde zich enigszins in dit dispuut in zijn *Dogmatische Studiën, Geloof en Heiligheid*, Kampen, 1949, blz. 25-26.

[27]) Zie hierover *Sola fide — das ist lutherisch!*, op cit., blz. 40-43.

[28]) Deze laatste beschouwing van de mens met betrekking tot de „imago Dei"-leer wordt op een zeer interessante wijze belicht door Basilius ZENKOWSKI, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart, 1951, vooral blz. 12-14.

[29]) Al blijft mijn wedergeboorte „eine im menschlichen Geschehen unanschauliche, allein auf Grund des Evangeliums zu glaubende Wirklichkeit" (*op. cit.*, blz. 156), toch is zij tevens tegenwoordig in mij, en zelfs uiterlijk zichtbaar (*ibid.*, blz. 159), waardoor ik een nieuw hart ontvang, en *„novos affectus"* (*ibid.*), en mijn *servum arbitrium* een *arbitrium liberatum* wordt (*ibid.*, blz. 159-160). Ook de goede werken uit deze Wedergeboorte ontstaan „sind jetzt nicht mehr nur Forderung (van de Wet), aber auch nicht mehr nur Zurechnung (in

Nochtans aarzelt hij niet onmiddellijk daarop, in de thesissen 6 tot 9, daar dialectisch en paradoxaal aan te opponeren het feit, dat wij zondaren blijven [30]), dat onze „Wedergeboorte" en onze „Nieuwe Gehoorzaamheid", al behoren zij intrinsiek en wezenlijk tot de Rechtvaardiging en het Geloof, hiervan toch weer onderscheiden zijn, als het onvolmaakte van het volmaakte, het in de grond onnodige van het enige nodige, en dit altijd om aan de uitsluitende verdiensten van Christus niets af te doen [31]).

Maar welke is de mening hieromtrent van ASMUSSEN? Dit uit te maken is niet zo makkelijk [32]). Zijn werkmethode in *Warum noch Lutherische Kirche?* is, zoals hij zelf erkent (WL. 22), totaal anders. SCHLINK doet aan theologie, en hij meer aan een soort gewetensonderzoek, en dit beslist niet op het plan van een helder bepalende dogmatiek, maar op het persoonlijke plan van de huidige Lutherse „Bekenntnis", het getuigen uit het geloof, wat voor hem niet hetzelfde is, en tevens heel wat belangrijker. Daarom zullen wij ons moeten beperken tot het achterhalen van enkele losstaande dogmatische stellingen, die hij soms als antwoord op zijn „lebendige Fragen" geeft. Wij kunnen trouwens niet meer doen, want herhaaldelijk zal hij zelf uitkomen voor zijn afkeer tegenover elke synthese, tegen alles wat „ausgeglichen" of „angeglichen" is. Hij geeft bepaald de voorkeur, zoals al de moderne Protestanten, ook zij die zich keren tegen de dialectische theologie van K. BARTH, aan het zuiver „gegenüber Stehen" van schriftuurlijke waarheden (WL. 105), aan de dialectische spanning en het christelijke paradox, aan het openhouden van de wonde (WL. 93) en het spotten met de rede (WL. 77), dit alles om aldus des te zekerder het „midden" van het Evangelie te redden, en in dezen, vooral de verdiensten van Christus alleen onaangetast te houden.

De werkelijkheid van de Drieëenheid en vooral van Gods oordeel: dat God op een bepaald ogenblik in mijn leven definitief mij heeft vrijgesproken,

---

Gods rechtsprekend oordeel), sondern sie werden Wirklichkeit als Taten der Gläubigen selbst". *Ibid.*, blz. 164.

30) „Teilweise Gehorsam — want wij zijn nooit volmaakt — ist völliger Ungehorsam", *op. cit.*, blz. 176.

31) Reeds in het begin zegt hij: „Den freien Willen habe ich nicht nur, indem nicht ich ihn habe, sondern glaube, dass Gott mich hat. Trotzdem aber bin ich es, der nun — ‚wiewohl noch in grosser Schwächheit' — Gott hören und gehorchen ‚kann'. Ein Rätsel für mich selbst, das Wunder der Gnade!" *op. cit.*, blz. 160. Toch blijft de mens niet alleen onder de Wet, maar in de Wet, al is hij gered door het Evangelie: „Durch das eine fordert Gott alles; durch das andere schenkt er alles" *ibid.*, blz. 184. Tenslotte zal hij met ASMUSSEN besluiten dat deze leer niet in begrippen door te geven is. Het moet telkens opnieuw in het geloof „gezeugt worden". „Denn *notitia* (volgens de oude orthodoxe protestantse leer het eerste intellectuele moment van het Geloof) der Rechtfertigungslehre ist noch nicht Empfang der Rechtfertigung. Wie aber Christi Verdienst nicht bereits in der Zurkenntnisnahme seines Kreuzes, sondern erst im Gebrauch seines Kreuzes *erkannt wird*, so geschieht auch die rechte Unterscheidung vom Gesetz und Evangelium *nicht in der Theologie, sondern allein in der Erfahrung*, nämlich im glaubenden Empfang. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nur möglich *im Akt des glaubenden Empfangs der Gaben*, die das Evangelium verheisst" blz. 194 (wij cursiveren).

32) Tot onze grote spijt beschikken wij niet over de andere werken van ASMUSSEN, die ons hierover wellicht beter zouden kunnen inlichten: vooral *Gesetz und Evangelium*, *Stuttgart*, 1947.

onderlijnt hij met kracht. Het vormt voor hem de voornaamste inhoud van het woord *„Genade"*, en dit kan hij tot zijn grote spijt maar niet vinden in de R.K. theologie [33]). Over de werkelijkheid van Christus' verlossende daad geeft hij echter een waardevolle aanvulling. Christus' verdiensten staan niet alleen boven ons, als de reden en de énige oorzaak van Gods rechtvaardigende vrijspraak, noch als een eerste feit, waaruit wij dan ons handelen kunnen afleiden en richten, maar zij zijn ook de fundering van een totaal nieuwe werkelijkheid, van de Nieuwe Adam, diegene, die in Zijn Persoon heel de vernieuwde wereld draagt [34]). Wij komen hierop terug in het volgend artikel, wanneer wij zijn Sacramentenleer behandelen.

Zo komen wij onmiddellijk bij de werkelijkheid van onze begenadiging. Hij erkent dat Rome dit beter bewaard heeft als Wittenberg. al vertrouwt hij geenszins de theologische beschouwingen, die de katholieke theologen hierover gemaakt hebben. Die werkelijkheid immers blijft absoluut vreemd aan de materiële werkelijkheid van de natuurwetenschappen, waaraan de moderne heiden alleen gelooft, en met dewelke, daar zij totaal van God is afgesneden, hij ook ten onder gaat in het niet (GM. 173; S. 20-21). Zij heeft verder evenmin iets te maken met het „zijn" van de thomisten, en trouwens van elke *natuurlijke* zijnsphilosophie, omdat elke rationele beschouwing van het zijn, én God in dat „zijn" univook insluit, én tevens weer aan dit geschapen „zijn" een eigen consistentie geeft, een eigenmachtigheid en een op-zich-zelf-gecentreerdheid, die het weer van God onafhankelijk maakt, en dus het „midden" van de Evangelische boodschap verduistert (GM. 172-173). Dit blijkt allermeest uit de *oorzakelijkheid* die aan het menselijk zijn en vooral aan het handelen wordt toegekend tegenover de Rechtvaardiging en de Verlossing. Wij staan volop in de menselijke „Leistung", en dus weer in de fariseïsche „Werkerei".

Nochtans wil hij niet wanhopen aan de Roomse rechtgelovigheid, vooral waar deze en de Lutherse een overtuiging gemeen hebben, waar zij naar zijn mening elkaar kunnen begrijpen, en van waaruit zij dan verder hun

---

[33]) Zie boven noot 17; en vroeger: „Von Belang ist, dass Gott ihr (de kerkelijke beweging van verzet tegen de Deutsche Christen van L. MÜLLER) gut ist. Dat nämlich ist Gnade. Gnade ist aber nicht in platonischer Ferne, sondern gegenwartsmächtig ist sie nahe bei dem, der sie empfängt." *Barmen!*, op. cit., blz. 3. Verder zal hij in een nota wijzen op het zware van dit geloof: „Denn dass Gott gut ist, muss mit grosser Furcht wagend immer neu geglaubt werden. Das ist nicht selbstverständlich" blz. 5 noot 1.

[34]) „ ‚Glaube und Werke' ist nur ein Teilproblem des anderen ‚Christus und die Christen'. Erst wenn man sieht, wie das Tun der Christen und der Kirche, soweit es nach Gottes Wille geschieht, wesenhaft nicht anders ist, als Christi Tun in der Welt, kommt man dem Problem ‚Glaube und Werke' näher. Denn es ist nicht so, dass die Kirche und die Christen Zeugnis ablegen, beten, handeln und leiden, weil sie die Folgerung aus Christi Tat ziehen, sondern weil Christus selbst in ihnen ist" WL., blz. 242. Dit had hij reeds vroeger gezegd bij zijn commentaar op art. IV: „Das ‚um Christi Willen' erweckt, wenn es absolut verwendet wird, leicht den Eindruck des Folgerichtigen. Unsere Rechtfertigung ist jedoch dem Werke Christi viel näher verbunden, als dass sie aus ihm gefolgert würde. Es ist Christus als der Sohn des Menschen, als der zweite Adam, in dem alle die Gerechtfertigten in Einem zusammengefast sind" *ibid.*, blz. 76. Hierop wijzen trouwens de zog. „mystische" genetieven in de Schrift, als de „Rechtvaardigheid van God" en het „geloof van Christus", *ibid.*, blz. 77.

inzicht in de werkelijkheid van onze begenadiging kunnen toetsen. Het is de Eucharistie. Beiden geloven zij, dat brood en wijn Christus' eigen Lichaam en Bloed *betekenen* en *zijn*. Zij *zijn* het, omdat zij dit door Gods wil ook betekenen, en *betekenen* het, omdat zij dit door Gods wil ook zijn (GM. 173; ook WL. 138-140, 148-150; AM. 25-26 e.a.).

Zo is de werkelijkheid van onze Wedergeboorte in Christus een eigen religieuze werkelijkheid van goddelijk gehalte. Zij blijft tevens innig en wezenlijk verbonden met de Sacramenten van de Doop en het Avondmaal, als de door God ingestelde middelen — men zou, mits zekere nuances worden aangebracht, ook instrumenten kunnen zeggen (WL. 93) — waardoor Gods H. Geest de Wedergeboorte in ons bewerkt. Daarom kan men ook *deze* werkelijkheid „sacramenteel" noemen, of een „Mysterie" (WL. 76; GM. 173). Door en in het geloof namelijk bezitten wij in anticipatie, wat in de voleinding der tijden zijn zal. En dit, omdat Christus in zijn Verlossing heel de tijd tot op de jongste dag reeds in anticipatie bezit en beheerst (WL. 76). Hij is de Nieuwe Adam. Ons heil immers komt ons toe, als een *pars pro toto*, zodat een gave al de anderen bevat in de volheid van de eerste „gave" of genade: Christus' Kruisdood en Verrijzenis, die sacramenteel door Doop en Avondmaal actief tegenwoordig blijven (WL. 76-77; S. 13-16).

Benadert hiermede ASMUSSEN het katholieke dogma? Misschien. Wij moeten altijd vermijden zijn woorden met onze inhoud te vullen. Dat hij ons standpunt enigszins beter is gaan begrijpen, geloven wij. Dat hij het deelt, is weinig waarschijnlijk. Vooreerst blijft hij trouw aan de distinctie tussen *qualiteit* en *quantiteit* in het theologisch beschrijven van het dogma. Zoals hij vroeger reeds schreef [35]), en nu nog altijd herhaalt met E. SCHLINK en anderen, is het énige belangrijke, dat God zich *tot mij* in ontferming heeft gekeerd, en mij om Christus heeft verlost. Dat neerbuigend gebaar noemt hij bij voorkeur *genade* [36]). Dit is niet slechts een kwestie van terminologie, wat — naar ASMUSSEN zelf erkent — niet essentieel zou zijn, maar van principe. Hier raken wij dan, wat Dr VAN DE POL noemt het *cardinale verschil* tussen Rome en de Reformatie. Deze goddelijke ontferming immers bereikt mij slechts in de actualiteit van mijn geloof aan Gods verlossend Woord. Deze verhouding „genade-geloof", waarin mijn geloof

---

[35]) Die Gnade selbst und ihr Empfang ist belangvoll und wesentlich .... Was aber aus ihr folgt (nam. „Werke, Werte und Leistung"), ist nicht in derselben Weise belangreich. *Barmen!*, op. cit., blz. 8.

[36]) Die katholische Kirche kann nicht einfach daran vorbeigehen, dass die *Gute Gesinnung Gottes gegen uns* ein theologisch *eminent gewichtiger* Faktor ist. Ob man sie „Gnade" heisst, darüber kann gesprochen werden. Wir haben an dieser Stelle Fragen zu stellen, die noch nicht beantwortet sind. Die Katholiken haben wir zu fragen: „Welche Bedeutung hat die gute Gesinnung Gottes für unseren Heilsweg, und inwiefern ändert sich unsere Stellung vor Gott, wenn Gott aufhört, uns zu zürnen? Nennt das, was den Zorn Gottes ablöst, wie ihr wollt, aber sagt uns, welche Heilsbedeutung es hat?" Die Lutheraner haben sich zu fragen: „Wir möchten die Kraft, die in uns wirkt, nicht ‚Gnade' heissen. Man heisse sie aber, wie man will — darüber müssen gelehrte Leute sich miteinander unterhalten —, aber wir müssen sagen, was die gnädige Gesinnung Gottes in uns wirkt, wenn es mit uns zum Glauben kommt?" Wenn beide diese Fragen beantwortet haben werden, dann werden wir ein gutes Stück weiter sein. WL., blz. 78 (wij cursiveren).

een *voorwaarde* mag genoemd worden voor het ontvangen van de genade, *omdat* het allereerst door de genade wordt gegeven en door de genade gedragen [37]) — dit noemt hij herhaaldelijk een „magische cirkel" — is de meest fundamentele, existentiële bepaling van mijn Christen-zijn. In deze lijn van gedachten, die de zuivere Reformatorische is, kan men met Dr VAN DE POL zeggen, dat men nog niet voor een werkelijkheidsopenbaring staat, zoals in het Katholicisme, maar voor een Woordopenbaring, met alle restricties die hij zelf aangeeft, en waarvan wij de voornaamste reeds vernoemden. Wanneer wij verder de Sacramentenleer van ASMUSSEN zullen nagaan, zullen wij ons echter moeten afvragen, of ASMUSSEN niet wat dichter is gekomen bij wat Dr VAN DE POL noemt het „mystiek-ontische", waarmede deze de katholieke genadeleer zou willen kenschetsen [38]).

Wat er ook van zij, in alles wat ASMUSSEN *positief* affirmeert, zijn wij het ten volle met hem eens, althans in de formulering. Dit positieve nochtans wordt naar ons inzicht voortdurend *gerelativeerd* door het *negatieve*, dat hij, trouw aan het moderne Lutherse denken, er voortdurend antithetisch aan toevoegt.

Ons artikel wil niet aan controverse doen. Ons is het vooral gelegen aan een heldere uiteenzetting van het standpunt van onze auteur. Daar hij zijn inzicht voortdurend toelicht met tegenstellingen uit het katholieke dogma, en dan vaak, al blijven wij geloven aan zijn goede trouw, erg misvormde, soms haast caricaturale bepalingen geeft van het katholieke geloof, eisen én de liefde voor onze Kerk en voor de waarheid, én tevens de juist gebalanceerde weergave van zijn opvattingen, dat wij ook deze negatieve zijde van zijn betoog nader beschouwen.

De katholieke genade is quantitatief! Oude en uittentreure herhaalde aantijging, die wij het best kunnen weerleggen door wat E. SCHLINK zelf zegt over het „quantitatieve" aspect van onze Wedergeboorte, of juister de quantitatieve woorden, die wij mensen nu eenmaal moeten gebruiken om *qualitatieve* verschillen in intensiteit en zuiverheid uit te drukken [39]). Dat sommige handboeken — ASMUSSEN heeft het vooral aan de stok met DIECKMANN en BARTMANN — uit methodologische oogpunten, en soms ook door een overdreven scholasticisme de genade nogal „dinglich" omschrijven, is mogelijk.

Maar hier wringt de schoen niet. ASMUSSEN bekent tot zijn spijt nergens

---

[37]) Zo zegt E. SCHLINK ook met betrekking tot de Eucharistie: „Ja, man könnte aus dem letzten Zitat (*Confessio Augustana* XXIV, 30) fast folgern: *weil* der Glaube durch das Abendmahl erweckt und gestärkt wird, *fordert* das Abendmahl Glauben" *op. cit.*, blz. 244. Zie blz. 214-216 en 240-247. (Wij cursiveren).

[38]) *Geloof en Werkelijkheid in het Reformatorisch Protestantisme*, op cit., blz. 8-11.

[39]) So stellen sich bei den Aussagen über die Wiedergeburt mannigfache *quantitative* Begriffe ein wie: anfangen und wachsen, unvollkommen und vollkommen, schwach und stark, halb und halb, mehr und weniger. *Op. cit.*, blz. 173. Elke menselijke taal neemt woorden uit de materiële wereld, die dan gezuiverd van hun materiële inhoud, overdrachtelijk gebruikt, *qualitatieve* waarden uitdrukken, waardoor geestelijke werkelijkheden worden *bedoeld* en tevens in meerdere of mindere mate *betekend*. Daar kan geen mens aan ontsnappen, tenzij men elke begrippelijke affirmatie ontwijken wil, en het bovenwereldse achter de Mythos gaat verbergen, zoals BULTMANN.

in de katholieke dogmatiek iemand gevonden te hebben, die hem kon zeggen dat de R.K. genadeleer allereerst het feit is van Gods verrassende en totaal onverdiende mededogen, en wel concreet voor mij in mijn eigen verlorenheid en zondigheid. Dit is de voornaamste reden, waarom hij denkt absolute trouw verplicht te zijn tegenover zijn Lutherse Kerkgemeenschap [40]).

En vooreerst begrijpen wij zijn klacht niet, als zouden hem de katholieke theologen alleen hebben kunnen verwijzen naar stichtelijke literatuur (WL. 78-79, 100, 104). Hij die zo wars staat tegenover dogmatiek en „zeitlose Lehre", die daarom juist zo bezorgd is om het ware existentieel *beleven* van het geloof, het allerpersoonlijkst *getuigen* in het gegrepen zijn door Christus, zou hierom alleen reeds benieuwd moeten zijn naar de geschriften, waarin katholieken hun ervaring uitspreken, hun mystieke belevenis soms uitzingen, en dit nog wel uit het dogma. Hier denken wij aan al die mystici en heiligen, maar ook aan die duizenden eenvoudige en oprechte gelovigen uit Gods Volk, die de weelde van Gods liefde in hun hart dragen in gebed, in Biecht en Communie. Neen voorzeker, slechts een buitenstaander kan in alle oprechtheid beweren, dat het „God alleen" en het „Jesus alleen" eigenlijk geen heilsbetekenis heeft in Rome. Pas echter wanneer een protestant met een levende katholiek in persoonlijk contact komt, kan hij beginnen zich los te maken van die eeuwenoude vooroordelen, die elk oecumenisch gesprek onmogelijk maken, omdat men de evidenties zelf gaat negeren [41]).

Het is waar, dat de laatste eeuwen de R.K. dogmatiek onder de invloed van het eigentijdse rationalisme, veel minder de nadruk heeft gelegd op de vroomheid of de beleving. Zo begrijpen wij ook het verwijt van H. Urs von Balthasar, waar hij betreurt dat de huidige theologie zich al te zeer is gaan distantiëren van de praktijk van de heiligheid [42]). Dit is nochtans niet helemaal waar. In de handboeken en vooral de klasboeken van dogmatica wordt uiteraard zeer weinig, wellicht te weinig de nadruk gelegd op de beleving. Dat is niet, omdat men er niet om bekommerd is, maar omdat men het zo vanzelfsprekend vindt, dat men uit en in dit geloof zou leven. De katholiek weet uit eigen ervaring, dat scherpe en heldere gedachten over zijn geloof, zo de essentiële deemoed van het verstand voor het goddelijk mysterie wordt gehandhaafd, hem geenszins zullen beletten om dit zelfde geloof steeds dieper te beleven.

Wij begrijpen anders wel, hoe men zich van Lutherse zijde ontmoedigd kan voelen, en wellicht soms geprikkeld, of zelfs geërgerd, wanneer men in een katholieke dogmatiek verstrikt geraakt in al die distincties en aspecten van de genade: de *gratia habitualis* en *actualis, operans* en *cooperans, suf-*

---

40) Hierboven noot 17.

41) Zo begreep het de Protestantse uitgever van de autobiographie van Josef Wittig, een op zijn minst eigenaardige katholiek. „Er (J. Wittig) lehrt uns die liebevollen Formen, welche die katholische Kirche für das fromme Bedürfnis der Menschen gefunden hat, um sie am Ende doch immer zur Mitte, zu Jesus Christus zu führen." *Roman mit Gott*, Stuttgart, 1950, blz. 3.

42) *Theologie und Heiligkeit, Zur Revision der Scholastik*, Frankfurter Hefte, 4 (1949) 311-323.

ficiens en *efficax,* en zovele andere nog (WL. 165). Doch in diezelfde boeken staat ook, dat dit alles niets anders is dan de *gratia Christi, het éne gebaar van de Vader in de Zoon door de H. Geest.* Klassiek heet dit gebaar ook de *Gratia increata,* die primair en absoluut aan het begin staat van het heil. Hoe kan ASMUSSEN dan nog zeggen, dat Rome geen oog heeft voor het aspect van de genade, dat voor hem van het grootste belang is, het feit namelijk, dat God zelf zich tot mij heeft gekeerd? (WL. 78).

Dit alles zal hij evenwel nog graag toegeven, maar de katholieke leer over de genade lijkt hem onontkoombaar vals, omdat zij in haar rationalisme er niet buiten kan, *twee* werkelijkheden te aanvaarden, de werkelijkheid van God én de onze, Gods daad én onze inspanning, Christus' verdienste én de onze (WL. 81-82). De rede kan immers het heilsproces niet anders dan aldus beschrijven, en om die rede te vernederen, die zondig is en ijdel, is het Lutherse protest en het paradox van het heil in de oppositie van Wet en Evangelie noodzakelijk (GM. 172-174, WL. 77).

Hier blijkt hoezeer het van belang is voor het goed verstaan van de Openbaring, ook een gezond denken te bewaren, een gezonde philosophie. Philosophie is geen Openbaring, op verre na niet! Maar wie verkeerd denkt, verstaat ook eens anders woord niet, ook het Woord van God niet. Voor ASMUSSEN, als voor alle moderne Protestanten, is het absoluut onmogelijk op een verschillend niveau te denken, analogisch, gelijk men zegt in de klassieke taal. Als de katholiek spreekt over de werkelijkheid van de *gratia inhaerens* van het *Tridentinum,* is dat geenszins een werkelijkheid, die evenwaardig staat tegenover de eeuwige, oervaste werkelijkheid van God.

Zowel mijn schepselijk „zijn", als mijn herboren „zijn" in Christus kunnen geen ogenblik bestaan, of zelfs gedacht worden buiten Gods voortdurende en blijvende instandhouding en bewegingskracht. Ons *esse* is *in se,* en tevens *totaliter ab alio,* houterige termen misschien, maar die toch duidelijk uitdrukken, wat ze betekenen, nl. mijn „zijn" in al zijn eigen consistentie van geestelijk wezen en persoon is een *geparticipeerd* „zijn" in de volheid van het woord. En nu behoort het tot de meest elementaire waarheden, dat men het geparticipeerde nooit kan samenstellen met het participerende. Om een zeer oud voorbeeld te nemen uit de Oosterse genadetheologie [43]), het zonnelicht en de zonnestraal zijn nooit, als licht, *twee* werkelijkheden. Ten slotte, en in alle eerbied voor de oprechtheid van ASMUSSEN, iemand, die dit niet kan inzien, ligt eigenlijk nog altijd, zelfs tegen beter weten in, onder de ban van de XIXde eeuwse natuurwetenschappelijke werkelijkheidsbeschouwing, waarbij, om ons voorbeeld te behouden, zon en maan twee verschillende lichtbronnen zouden zijn, omdat ze *twee dingen* zijn. Gods Vergeving in Christus, en onze vernieuwing in de genade zijn in deze denkorde dan ook twee tegenover elkaar staande werkelijkheden, die dus juist daarom elkaar ook zouden uitsluiten, omdat ze *twee dingen* zijn, een buiten ons, en een in ons. De genade is dus op mysterieuze wijze — wij zeggen niet

[43]) Een énig voorbeeld van deze beschouwing geeft ons de eerste grote theoloog uit de Byzantijnse tijd, SYMEON, de Nieuwe Theoloog in *Licht vom Licht, Hymnen,* vertaald door Kilian KIRCHHOFF, München, 1951.

graag *paradoxaal* — én de onze, én tevens even reëel niet de onze, een eschatologische werkelijkheid, geborgen in de eeuwige reddende en ontfermende activiteit van de Drieëenheid. In ons blijft daarenboven tevens steeds aanwezig en doorwerken onze zondigheid, of beter nog ons eigen zondig ik [44]). Dit niet alleen, zoals meer algemeen in de katholieke handboeken wordt voorgestaan, wegens een gebrek aan evenwicht en een opstandigheid van ons lager begeervermogen (*concupiscentia* in een o.i. te uitsluitend, zij het dikwijls onbewust, sexuele betekenis), maar ook, zoals een bepaalde groep van Thomisten het voorhoudt, door een verwording van onze geestelijke persoon in een blijvende tendens naar geestelijke hoogmoed en fundamentele eigenliefde, wat het zaad inhoudt voor elke zonde. „Amor sui usque ad contemptum Dei", zei AUGUSTINUS. Deze „philautia", zoals ook de Augustijnen uit de XVIIIde eeuw zeiden, mag echter niet zo totaal opgevat worden, dat al onze daden noodzakelijk zondig worden, en vooral dat Gods mededogend neerbuigen over onze verlorenheid in onze concrete levende persoon geen enigszins gave krachten meer zou aantreffen, die, hoe zwak dan ook, door Gods genade niet inwendig, als organisch zouden kunnen hernieuwd worden, en aldus in de herboren mens weer opgenomen, en met een hogere en totaal nieuwe gerichtheid en intensiteit — de bovennatuurlijke namelijk — zouden kunnen vervuld worden. Dit wil de Hervorming niet aanvaarden. Zij wil de *paradoxie* van het *simul iustus et peccator* handhaven [45]). Wij ontvingen van de Kerk en de Traditie het *mysterie*, wat niet hetzelfde is, van het neerdalen van het transcendente, de Triniteit, de *Gratia increata* in het tijdelijke en het zondige: de Theosis der Griekse Vaders. Daarom is onze Rechtvaardiging echt analytisch in een Rechtvaardigmaking, die organisch vanuit de diepste kern van onze persoon ons opneemt in een geparticipeerde gelijkenis aan Jezus Christus, ut *filii in Filio* [46]). De protestantse Rechtvaardiging blijft een synthetische, die het principieel houdt bij een „forensische" Rechtspraak van God.

Blijft ASMUSSEN onwrikbaar op dit standpunt? De aard van zijn geschriften belet ons hierop een afdoend antwoord te geven. Eenmaal echter heeft hij zeker de katholieke visie begrepen. Bij zijn opmerkelijk commentaar op de encycliek *Mediator Dei* van Pius XII, erkent hij dat volgens deze tekst alle gebed, de dank en de aanbidding, die de christenen in de H. Mis door het gebed en de aanbidding van Christus opdragen, niet meer tegenover de verdiensten van Christus staan, maar alleen zin en waarde

[44]) Zie hierover de uitstekende leer van P. L. MALEVEZ over onze blijvende „indignité privative absolue", en tevens onze „indignité positive partielle" in *Histoire et réalités dernières. La pensée de Karl Barth et la Foi catholique*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 19 (1942) 285-310.

[45]) P. ALTHAUS, *op. cit.*, t. II, blz. 455-456; W. STAEHLIN, *op. cit.*, blz. 10-11 e.a. „Das sind echte *Paradoxa*, deren geheimnisvoller Widerspruch sich weder durch ein ‚Entweder-Oder' beseitigen, noch in ein glattes ‚Sowohl-als-auch' oder ein zeitliches Nacheinander auflösen lässt" *op. cit.*, blz. 10.

[46]) Hiermede wijzen wij vooral op het waardevolle artikel van wijlen P. Emile MERSCH in de *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1938) 551-582, 681-702 en 809-830, opgenomen in zijn *La Théologie du Corps Mystique* (*Museum Lessianum* — Section théologique, n. 29) Bruxelles, 1944, t. II, chap. XIII, blz. 9-68.

verkrijgen in en door Christus' daad en gebed[47]). Wij kunnen hem niets anders zeggen, dan dat dàt inzicht het katholieke is, en dat dit niet geldt alleen in de H. Mis, maar in heel ons leven, vooral in de genade- en verdienstenleer, en ten slotte dat dit geen moderne leer is in de Katholieke Kerk, maar algemene, modern en oud.

Leuven P. FRANSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Dr HANS ASMUSSEN, Propst in Kiel, ist heute eine der markantesten und sympathischsten Gestalten in der Evangelischen Kirche Deutschlands. Gleichzeitig ist er aber auch sehr umstritten wegen seiner persönlichen Ansichten über die Rolle und Bedeutung der Lutherischen Kirche zwischen Rom, Genf und Canterbury. Ausgehend von einer gesunden Auffassung des Oekumenismus findet er, dass die Lutherische Kirche „die Mitte" oder „die Qualität" halten muss in der Vielheit, der Quantität des Christlichen Glaubens. Sie soll „Christum treiben". Das ist ihr Ruhm und ihre Aufgabe. Demgegenüber ist er bereit alles Wahre und Katholische bei den andern Konfessionen an zu erkennen, vor allem beim römischen Katholizismus, da ja der Geist Gottes immer bei seiner „Kirche" geblieben sei. In der Ausarbeitung dieser weitherzigen, sehr nuancierten Auffassung bleibt er jeder dogmatischen Definition abgeneigt, und kommt zu einer Art existentialistischen Form von „Verkündigung" und „Bekenntnis". — Wir verfolgen diese Auffassung zunächst bei seiner Behandlung des zentralen Dogmas von der Rechtfertigung und der Gnade auf Grund seiner letzten Werke. Ausser der bekannten Lehre von der Gnade, auf die er grösstes Gewicht legt, nämlich dass Gnade vor allem „die gute Gesinnung Gottes zu uns" ist, scheint er nach dem Krieg auch die „Wirklichkeit" unserer Rechtfertigung durch den Glauben besonders zu betonen. Wir haben den Eindruck, dass er von einer Art mystischen Einheit mit Christus spricht. Umgekehrt scheint er uns das katholische Dogma doch nicht ganz richtig verstanden zu haben. Unser neues „Sein" in Christus in der sakramentalen Ordnung, worauf er mit Recht so grossen Wert legt, steht nach katholischer Lehre nicht dem göttlichen „Sein" gegenüber. Es ist, wie er freilich einmal richtig bemerkt in seinem Kommentar zur Enzyklika Pius XII. *„Mystici Corporis"*, ein partizipiertes Sein, das nichts ist ohne Christi Kraft und Gnade. — In einem folgenden Artikel werden wir seine Sakramentenlehre und sein Werk über Maria untersuchen.

---

[47]) „Hier verschlingt Christi Tun alles, was von unserem Tun überhaupt gesagt werden könnte. *Christus ehrt, Christus dankt, Christus tut genug, Christus fleht.* Wir vergessen dabei nicht, dass nach der Auffassung der Enzyclika in und mit Christus auch der Priester und die Gemeinde handeln. Auch sie ehren, danken, tun genug und flehen .... Jedoch sie tun mit dem allen eben nichts neben und ausser Christus. Hier heisst es nicht mehr: Christus *und* der Mensch, sondern der Mensch in und mit Christus (......) Was in diesem Abschnitt gesagt ist, passt in die Begriffe unseres alten Streitgespräches nicht mehr hinein. Ueber diesen Abschnitt passt die Ueberschrift ‚Werkerei' nicht mehr. Hier ist die Messe nicht mehr ein Mittel in der Hand der Menschen. Hier wird kein Kompromiss mit Gott geschlossen über Tote und Lebendige." AM., blz. 27-28 (cursivering van schrijver). Zie ook blz. 29.

KATHOLIEKE MISSIE EN MISSIEAPOSTOLAAT

De dogmatische Missietheologie loopt nog in haar kinderschoentjes. De eerste vraag die zij zich moet stellen — en ook gesteld heeft — is die naar haar materieel voorwerp m.a.w. wat is missiegebied en missieapostolaat? Men kan zich dan verder afvragen, wat het missieapostolaat *formeel* is (causa formalis intrinseca) en wat het is *materieel* beschouwd (causa materialis intrinseca). Daarna kan men onderzoeken, welk het *doel* is van het missiewerk (causa finalis) en door welke oorzaken het tot stand komt (causa efficiens). Verder kan men nagaan, welke de *dogmatische grondslagen* zijn van het missiewerk (ratio dogmatica legitimans). En ten slotte is er ook heel wat getwist over de vraag, of het missiewerk wel strikt *noodzakelijk* is voor het heil der zielen.

De vraag betreffende de bewerkende oorzaken van het missiewerk werd, bij mijn weten, tot nu toe nog niet grondig bestudeerd en zou op zichzelf reeds een zeer uitgebreide studie vragen. We zullen haar slechts met een enkel woord hierna vermelden. Op al de andere vragen zullen we trachten antwoord te geven. We zullen daarbij vooral opbouwend te werk gaan. Alleen daar waar het ons nuttig of nodig voorkomt, zullen wij de opinie van anderen terloops bespreken of vermelden. Ook houden wij enkel vast aan de hoofdzaak. Kwesties van bijkomstige aard moeten wij voorbijgaan. En zo gaan we onmiddellijk over tot onze eerste vraag.

I. Katholiek Missiegebied

1. Waar zullen wij het uitwendig kriterium, de maatstaf vinden, die ons toelaat met zekerheid te bepalen wat Kath. Missiegebied is, en wat niet? Een *metafysische, fysische, geografische* of *ethnografische* maatstaf kan hier niet dienen, want Kath. Missiegebied en Missiewerk zijn *Katholieke* begrippen. Kan men dan een gepast kriterium vinden in de Kath. *Openbaring* nl. in de H. Schrift of in de dogmatische Traditie? Mij dunkt al evenmin. De Openbaring spreekt wel van Missie: „Zoals de Vader mij gezonden heeft, zo zend ik U" (Jo. 20/21), „Vraagt dus de Heer van de oogst dat Hij werklieden zendt in zijn oogst" (Mt. 9/8), „Gaat heen dan, onderwijst alle volken" (Mt. 28/19) en dergelijke teksten. Deze teksten zijn echter te algemeen om als onderscheidingsteken voor wat Missiegebied is in tegenstelling met elk ander gebied, te kunnen worden aangewend. SCHMIDLIN [1]) zegt, dat we moeten uitgaan van het *vulgaire gebruik van de term „Missie"* als we willen weten wat Missiegebied is, en hij volgt daarin de opvatting van de Duitse Protestantse missioloog WARNECK. Aan de hand van die maatstaf besluit

1) SCHMIDLIN, *Missionslehre*, 1923², blz. 33.

hij, dat missie enkel de *niet-kristelijke* gebieden omvat (heidense, Joodse, Mohammedaanse gebieden). Niet echter ketterse of schismatieke gebieden. Kristelijke gebieden (b.v. Protestantse) waar de Kath. Kerk nog niet is doorgedrongen, zijn dus geen missiegebied. Wat moeten we daarvan denken? [2]) De vulgaire betekenis van de term „Missie" is wisselend en onvast. Het moge waar zijn, dat, zoals SCHMIDLIN meent, in Duitsland, dat grotendeels Protestant is, het woord „Missie" alleen gebruikt wordt voor ongelovige streken; in andere landen echter zoals b.v. in Spanje, Italië of bij ons, is dit niet het geval. Men zal hier geen aanstoot nemen, als men hoort spreken van Missies in Noorwegen, Zweden, Rusland enz. De volksopinie regelt zich trouwens naar de wijze van spreken van predikanten en propagandisten. Uit dit weinige blijkt reeds voldoende, dat het vulgair gebruik van de term „Missie" niet kan dienen als een vaste en betrouwbare maatstaf voor het bepalen van het voorwerp der Missietheologie.

Om zijn konklusie, dat enkel de niet-kristen gebieden „Missieland" moeten worden genoemd, te verstevigen, maakt SCHMIDLIN gebruik van twee andere kriteria nl. het praktisch voordeel en het psychologisch kriterium. Eerstens dan het *praktisch voordeel*: de meer beperkte opvatting van „Missieland" zou aan de Missiologie toelaten, een meer homogene Missioneringsmethode op te bouwen [3]). Maar op de voorstanders van een ruimer Missiebegrip, zal deze reden niet veel indruk maken. Zeker de Missioneringsmethode van Protestantse en heidense streken zal veel verschillen. Maar dergelijke verschillen van methode zullen ook nodig zijn voor de missionering van Joden of heidenen. En voor de heidenen zelf zullen de methoden ook nog zeer verschillend moeten zijn b.v. voor de geletterde middens van China, Japan en Indië, of voor de binnenlanden van Australië. Zullen we dan het missiekoncept nog meer beperken, zodat het b.v. alleen maar geldt voor onbeschaafde heidense streken? O.i. zou men evengoed kunnen beweren, dat het eerder een voordeel dan wel een nadeel is voor de Missietheologie, wanneer ze eerst de princiepen en de methode van apostolaat voor alle *niet-katholieke* streken in 't algemeen vaststelt, en dan voor elk der verschillende missiegebieden, Protestantse, heidense enz. de speciale methoden en princiepen bepaalt. Is het een nadeel voor de psychologie, dat ze enerzijds zoeken moet wat gemeen is aan alle menselijke kennis en anderzijds wat eigen is aan de intellektuele en zinnelijke kennis? Is het voor de theologie een nadeel geweest, dat men heeft moeten bepalen wat het Sakrament is in 't algemeen, al moet men bij de behandeling van elk Sakrament voortdurend letten op de bijzondere aard van dat Sakrament? SCHMIDLIN [4]) wendt tenslotte ook nog een kriterium aan dat eerder van psychologische of morele aard is: de

---

[2]) Voor het antwoord op onze eerste vraag kunnen wij — althans in grote lijnen — de gedachtengang volgen die P. A. SEUMOIS O.M.I. geeft in zijn verdienstelijke brochure: *Vers une définition de l'activité missionnaire*. Les cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire — Schöneck/Beckenried (Suisse) 1948, p. 16-22. Men raadplege verder GRENTRUP S.V.D. in zijn *Jus missionarium* en andere kanonisten.

[3]) SCHMIDLIN, o.c., blz. 36-39.

[4]) o.c., blz. 39.

fijngevoeligheid, zo zegt hij, vergt, dat men de Protestanten niet op één lijn stelle met de heidenen. Het is echter duidelijk — zoals P. SEUMOIS terecht opmerkt — dat de ruimere opvatting dat geenszins doet. Dat zou ze slechts doen, indien ze eerst „Missiegebied" vereenzelvigde met „heidens gebied" en dan daaraan toevoegen zou, dat Protestantse streken ook missiegebied zijn.

2. Nogmaals, waar zullen we dan het uitwendig kriterium, de maatstaf vinden, die ons toelaat met zekerheid te bepalen, wat Kerkelijk Missiegebied is? Het Katholiek Missiewerk is een onderneming van de Katholieke Kerk, een speciale, allerlei aktiviteiten omvattende, komplexe vorm of geheel van apostolische werkzaamheid, die door de Kerk ontwikkeld wordt in sommige streken, die daarom „Missiegebied" worden genoemd, en welker funktie en afgrenzing en omschrijving alleen door de Kerk zelf kan worden bepaald. Zeker, het Kerkelijk ministerie en het apostolaat der Kerk vloeit, in zijn geheel genomen, voort uit de natuur zelf van de H. Kerk, zoals de Openbaring ons die doet kennen, of, zo ge wilt, uit de apostolische zending die zij van Kristus heeft ontvangen. Maar wat de Openbaring en wat Kristus zelf niet heeft bepaald, behoort tot het positief Recht van de Kerk. Het behoort tot het positief Recht der Kerk, dat apostolaat en ministerie te regelen, te verdelen, te groeperen; het is hier een kwestie van positieve regeling en afgrenzing van de verschillende apostolische werken, een kwestie van organisatie en administratie. Om precies te weten, wat er verstaan moet worden door Katholieke Missie en Missiewerk, moeten we dus te rade gaan bij de *officiële, aktueel van kracht zijnde dokumenten van het Kerkelijk Gezag*, of, zo ge wilt, *van de H. Stoel*, die het missiewerk organizeert. Ik zeide: „Aktueel van kracht zijnde dokumenten", want ook het Kerkelijk Recht — al munt het uit door zijn stabiliteit — kan in 't verloop van de tijd veranderen; 't geldt hier immers niet een kwestie van principepen, die gebonden zijn aan dogma of moraal, maar een eenvoudige positieve regeling. Wat zou b.v. de Kerk beletten, door Missiewerk te verstaan: de aktiviteit der rondreizende priesters die 't geloof verspreiden, en door „Missiegebied" die streken, waar die priesters zich bevinden? Of ze zou b.v. de eerste prediking en de vorming van de katekumenen tot en met het doopsel, missiewerk kunnen noemen, in tegenstelling met alle ander apostolisch werk. Zij is vrij te bepalen, wat zij onder Katholiek missiewerk en missiegebied zal verstaan.

Onder de dokumenten die wij moeten onderzoeken, komt zeker een eerste plaats toe aan de *Codex Juris Canonici*. Maar de Codex volstaat niet: 1. omdat hij alleen het recht vaststelt voor de Latijnse Kerk. Het Oosters Recht ligt ter studie bij een kommissie. 2. Omdat de Codex rechtstreeks alleen maar de *georganizeerde* Latijnse Kerk op het oog heeft en slechts per accidens over de Missie spreekt, wanneer hij handelt over de H. Congr. de Propaganda Fide. De *dokumenten van de Congr. de Propaganda Fide* zijn eveneens van belang; maar ook deze volstaan niet, want andere dokumenten spreken van Katholieke Missiën die *niet* van de Propaganda afhangen b.v. de Portugese Missiën van het Patronaat, waarover de teksten van het Konkordaat zo uitdrukkelijk spreken, en ook de Missiën uit het

Oosten. De *Encyklieken, bullae, allocutiones enz.* zijn, dunkt mij, van het meeste belang, wanneer zij nauwkeurig bepalen wat onder Missie en Missiewerk dient verstaan te worden.

3. En wat leren ons nu deze dokumenten over wat Kath. Missiegebied is, en wat niet? Eerstens blijkt duidelijk uit de dokumenten, dat Katholiek Missiegebied niet alleen ongelovige, maar ook ketterse en schismatieke streken m.a.w. alle *niet-Katholieke* streken omvat. Reeds GREGORIUS XV in de bulla „Inscrutabili" van 1622 [5]), waardoor de Congr. de Propaganda Fide wordt opgericht, noemt „Missie" het apostolaat, waardoor de Kerk zowel heidenen als heterodoxe kristenen tot de eenheid van het *Katholiek* Geloof brengt, en draagt dan die taak op aan de Congr. de Propaganda Fide met deze woorden: „Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum evangelium et *catholicam* doctrinam superintendat". In de *latere dokumenten* van de H. Stoel tot op heden wordt de bekering van heidenen en ketters stereotiep samen genoemd, het wordt om zo te zeggen een vaste formuul. Zo b.v. op vele plaatsen in het *Jus pontificium de Propaganda Fide.* In het *Schema van het Vatikaans Concilie* over het Missierecht [6]) leest men: „Hinc loca missionum nuncupata, ea scil. in quibus praesertim ad infidelium et *haereticorum* conversionem adlaborandum est" en in de 1e adnotatio staat „Cum opitulante Deo opus Sacrarum Missionum ad infideles vel haereticos de die in diem augeatur". De *H. Congregatie de Propaganda Fide* heeft dan ook van 't begin af aan tot haar taak gerekend: de bekering der ketters. Men leze haar eerste brief aan de Apostolische Nuntiussen van 15 Januari 1622: „In generale consideri attentamente tutto quello, che potesse utilmente farsi, così per la conversione degli heretici o scismatici o di altri infedeli" [7]) en deze Congregatie heeft in verloop van tijd missies opgericht zowel in Protestantse als in heidense landen, al besteedt zij ook haar voornaamste zorgen aan de bekering der heidenen. En de Codex, in 't voorbijgaan, spreekt in dezelfde zin in Canon 1350 par. 2: „In aliis territoriis universa missionum cura apud *acatholicos* Sedi Apostolicae unice reservatur". Deze teksten die gemakkelijk vermenigvuldigd kunnen worden, mogen hier volstaan, om aan te tonen, dat de H. Kerk niet alleen ongelovige, maar ook ketterse en schismatieke streken m.a.w. de *niet-Katholieke* streken als Missiegebied beschouwt. We kunnen dus alvast zeggen, dat ongelovige, ketterse en schismatieke streken Missiegebied zijn *in potentie*. Maar wanneer worden ze *aktueel* missiegebied? Van zodra het missiewerk in die streek een aanvang neemt. En ze zullen aktueel missiegebied blijven tot op het ogenblik, dat het missiewerk aldaar is voltrokken. Om te weten wat dat betekent, moeten we eerst in ons tweede punt onderzoeken wàt missiewerk eigenlijk is. Zo zullen we kunnen komen tot het besluit, dat we hier reeds vooraf formu-

[5]) *Jus Pontificium de Propaganda Fide*, Romae, 1888 ss., vol. I, blz. 1 ss. Bulla „Inscrutabili".

[6]) *Coll. Lacensis*, t. VII, blz. 683 en 688. Cf. P. TING PONG LEE C.M.F., *De Jure missionario in Concilio Vaticano*, Typogr. polyglotta „Cor Mariae", 1946; ID., *De jure missionario in Concilio Vaticano*, in „Commentarium pro Relig. et Mission." 1944-'46, blz. 105-137.

[7]) *Collectanea* I, n. 2, blz. 2.

leren, maar waarvan we het bewijs en de draagkracht pas zullen zien in het tweede punt : dat nl. aktueel Katholiek Missiegebied alle heidens, ketters of schismatiek gebied is, waar de *eigen, inlandse Kerk gevestigd wordt*. En daarom gaan we onmiddellijk over naar de behandeling van ons tweede punt.

II. Missieapostolaat

De vraag is hier naar wat het missiewerk is, naar zijn eigen, specifieke aard m.a.w. formeel beschouwd (causa formalis intrinseca). Wat het missiewerk materieel is (causa materialis intrinseca) zal dan tevens van zelf blijken.

De H. Kerk, zoals wij reeds zeiden, moet weten en uitmaken, wat onder die vorm van haar apostolaat, die men missiewerk noemt, begrepen ligt en wat men er onder verstaan moet. De Kerk noemt het missiewerk, het werk van de *„Verspreiding van het Geloof"* in niet-Katholieke streken. Ze gaf dan ook aan de Congregatie die in de Latijnse Kerk „missionibus praeest" (Codex) de naam *„de Propaganda Fide"*. Ze noemt het Missiewerk ook, het werk van de *„dilatatio Regni Christi"*, de uitbreiding van het Rijk van Kristus of „van de H. Kerk", of het werk van de „bekering der heidenen en ketters". „Neque enim ad aliud nata Ecclesia est, nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat". Aldus de bekende Missie-encykliek „Rerum Ecclesiae" van Pius XI [8]). De Kerk zendt hare Missionarissen naar het nieuwe missiegebied, dat misschien nog niet nauwkeurig is omschreven; dikwijls staat het nog onder jurisdictie van een naburig diocees of van een andere naburige missie. Men begint met de „propagatio Fidei", zielen bekeren zich en worden opgenomen in het „Rijk van Kristus", kerkjes worden gebouwd, de bekeerlingen nemen deel aan de uitwendige eredienst, en zo gaat het voort. De missie is dus begonnen. Later zal de Congregatio de Propaganda Fide het missieterrein nauwkeurig omschrijven. Een nieuwe kristenheid is in vorming. Er is nog geen diocesane bisschop; heel de zielzorg is nog voorbehouden aan de H. Stoel: „Sedi Apostolicae unice reservatur" [9]), en wordt in de Latijnse Kerk meestal uitgeoefend door de Congregatie de Propaganda Fide, die dit werk verricht door middel van haar Missie-Overste, Apostolische Prefekt of Apostolische Vikaris. Voor dit stadium geldt nog, wat de Codex zegt over de Congregatie de Propaganda Fide, die „missionibus praeest", in canon 252 par. 3: „Eius iurisdictio iis est circumscripta regionibus, ubi Sacra Hierarchia nondum constituta, Status Missionis perseverat". Maar zelfs wanneer de Kerkelijke Hierarchie is opgericht — al zij het ook door middel van een inlandse Klerus — dan kan toch het missiestadium een tijd voortduren, want de codex laat er onmiddellijk op volgen: „Huic Congregationi sunt etiam subiectae regiones, quae, etsi hierarchia ibi constituta sit, adhuc *inchoatum aliquid* prae se ferunt". Deze blijven dus onderworpen aan de Congregatie de Propaganda Fide „quae praeest missionibus",

8) A.A.S., 1926, blz. 65.
9) Canon 1350, par 2.

zodat men redelijkerwijze moet veronderstellen, dat ze het eindstadium van haar bestaan als missie nog niet hebben bereikt, juist omdat ze nog „inchoatum aliquid prae se ferunt". Haar bestaan als missie zal eerst een einde nemen, wanneer de nieuwe kristenheid een autonome Kerk vormt, voorzien nl. van al de materiële en spirituele middelen, waaronder vooral een voldoende inlandse Klerus, *zó* dat ze geen andere uiterlijke afhankelijkheid meer heeft, dan die welke de natuur van het Kerkelijk bestuur voor elke lokale Kerk vereist, en *zó* dat ze dus in staat is om op eigen middelen en krachten zichzelf te handhaven en verder te ontwikkelen. Het kanonisch kriterium, hetwelk aantoont dat de missie als zodanig een eind heeft genomen, zal b.v. hierin bestaan, dat de door de Propaganda eenmaal begonnen missie, onttrokken wordt aan de jurisdiktie van de Propaganda en komt te staan onder de jurisdiktie van de Consistorialis.

Uit het voorgaande blijkt niet onduidelijk, dat achter die kerkrechtelijke bepalingen van de codex betreffende de Congregatie de Propaganda Fide, een bepaalde leer, *een kerkelijke opvatting* zit over wat Missiegebied en Missiewerk eigenlijk is (althans voor wat betreft de missies die aan de Propaganda onderworpen zijn).

Om die leer, die opvatting van de H. Kerk over Missiewerk en Missiegebied nog duidelijker te zien, kan het hier wel volstaan, een viertal teksten voor te leggen. Een zeer voornaam dokument is de *brief van de Congregatie de Propaganda Fide van 20 Mei 1923* aan de Oversten der missionerende Congregaties [10]). Het derde punt van die brief wijst op de noodzakelijkheid van de vorming van een inlandse Klerus, uit de natuur zelf van het missieapostolaat. Het eigen doel van de missies, zo zegt de tekst, is de Kerk te stichten en te vestigen, te stabilizeren in de missiegebieden. De bekering der ongelovigen is dus maar een eerste stadium in dit missiewerk, de eerste steen van het kerkelijk gebouw dat men moet optrekken; daar moet verder op volgen de vorming van een inlandse christenheid, met inlandse Klerus, en inlandse religieuzen van beider kunne. Ziehier de voornaamste tekst: „Di sommo interesse è che i Superiori veglino, affinchè nelle Missioni .... si attenda alla formazione del clero indigeno. Ed invero ciò è necessario, poichè i vari territori furono propriamente a loro commessi a fine di *fondarvi e stabilirvi* la Chiesa. Orbene la conversione degli infedeli è soltanto il principio, la prima pietra di tale stabilimento; ad essa deve seguire la formazione della christianità con proprie capelle o chiese, con l'istituzione (e, possibilmente, con la dotazione) di scuole, orfanotrofi, asili, ospedali ed altre opere; a ciò deve seguire, o andare di pari passo, la formazione di clero indigeno e di Religiosi indigeni di ambo i sessi". Verder spreekt de brief van „*introducano, stabiliscano* e rendano *vitale*" nl. de Kerk. En men kan eerst dan zeggen, dat de Kerk in een of andere streek gevestigd is „quando essa *ivi si regga da sè*, con proprie chiese, con proprio clero nativo del luogo, con propri mezzi; in una parola, quando essa *non dipenda* ivi che da se stessa". In de *Encykliek*

[10]) A.A.S., 1923, blz. 369. De opinie, die wij hier verdedigen, werd, alhoewel op enigszins andere wijze, met grote hardnekkigheid en ten slotte zegevierend verdedigd door Pater CHARLES S.J., de grote baanbreker op het gebied der missiologie.

„*Rerum Ecclesiae*" (28 Februari 1926) „de sacris missionibus provehendis" herneemt Paus PIUS XI die tekst, en verleent aan dat missiekoncept een *absolute* waarde, geldig voor *gans* de Kerk, *onafhankelijk* van het toebehoren van het missiewerk of gebied aan deze of die Romeinse Congregatie. De Encykliek zegt: „Ac primum omnium, cogitationes eo vestras revocamus, quanti intersit, indigenas inter clerum cooptari: quod nisi pro viribus effeceritis, non tam mancum fore censemus apostolatum vestrum, quam Ecclesiae in regionibus istis *constitutioni* atque *ordinationi* diutius moram allatum iri ac tarditatem .... Quorsum (voor welk doel) quaesumus, Sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi *instituatur* ac *stabiliatur?* Et unde haec apud ethnicos hodie constabit, nisi ex omnibus iis elementis, ex quibus apud nos olim coaluit, id est ex suo cuiusque regionis et *populo* et *clero*, suisque *religiosis* viris et feminis?" [11]). En voor de bestuurders en het personeel der Congregatie de Propaganda Fide en van *al* de Pauselijke Missiewerken, dus voor een gehoor dat *alle* missies vertegenwoordigde, definieerde PIUS XII *in zijn toespraak van 24 Juni 1944* aldus de specifieke natuur van het missiewerk: „Het grote doel van de Missies is, de Kerk *stevig te organizeren* (stabilire) in de nieuwe landen en haar *vaste* wortel te doen schieten zodanig, dat zij eenmaal kan leven en zich ontwikkelen zonder de steun van het missiewerk. Het missioneringswerk is geen doel op zichzelf: met alle krachten streeft het naar dit grote doel, maar het *trekt zich terug* wanneer het bereikt is" [12]). Men ziet het dus duidelijk: dit doel, die specificatie is dus *eigen* aan het missiewerk, want eenmaal dit doel bereikt, verdwijnt de missie als zodanig. Ten slotte nog een kleine passage uit een preek van PIUS XII, gehouden op 25 Dec. 1945 bij gelegenheid van de promotie van nieuwe kardinalen [13]). „Bien des pays, dans d'autres continents, ont depuis longtemps dépassé le *stade missionnaire* de leur *organisation ecclésiastique;* ils sont gouvernés par une hiérarchie *propre* et ils *donnent* à toute l'Eglise des biens spirituels et matériels, alors *qu'auparavant* ils ne faisaient que les recevoir" [14]).

Ons besluit is dus gewettigd: het missiewerk bestaat *formeel* (causa formalis) in wat we noemden de *vestiging* van de inlandse Kerk, en daardoor moet men verstaan de vorming van een autonome Kerk, zó, dat ze in staat is, met eigen middelen en op eigen krachten zichzelf te handhaven en verder te ontwikkelen. En aktueel missiegebied is dus alle heidens, ketters of schismatiek gebied, waar de eigen inlandse Kerk *gevestigd wordt.*

---

11) A.A.S., 1926, blz. 74, A.A.S., 1944, blz. 207. Zie: *Akten, Pius XII,* 1944, blz. 160.

12) Al de Nederlandse vertalingen van de Pauselijke Akten, die in ons artikel voorkomen, zijn ontleend aan de bekende kollektie: *Akten van Z.H. Paus Pius XII,* 't Groeit, Ploegstraat 23, Antwerpen. Men vindt aldaar de Latijnse tekst in nota.

13) A.A.S., 1946, blz. 20.

14) Vertaling: AUBERT in Coll. Mechl., November 1950, blz. 696. In de zo pas verschenen missieëncycliek *Evangelii praecones* (A.A.S., 1951, p. 497) verwijst Z. H. de Paus, waar hij spreekt over het doel der missie, naar de Ap. brief *Maximum illud* van BENEDICTUS XV, naar de Enc. *Rerum Ecclesiae* van PIUS XI, herneemt de door ons hierboven geciteerde tekst uit Zijn toespraak van 24 Juni 1944, en voegt eraan toe, dat dus het doel der missiën is, dat de missiekerk „firmiter constabiliatur eidemque propria ex indigenis selecta tribuatur Hierarchia".

Materieel (causa materialis intrinseca) zal dus het missiewerk bestaan in al de détailwerkzaamheden *op zichzelf* beschouwd, die vervat zijn in het missiewerk. Op zichzelf en afzonderlijk beschouwd komen deze werkzaamheden in de regel evengoed voor buiten het eenheidsverband van het missiewerk nl. prediken, tot het doopsel voorbereiden, dopen, de andere Sakramenten toedienen, het H. Misoffer opdragen, opleiden tot intens kristelijk leven, seminaries, kloosters, hospitalen, kerken bouwen, studie van land en zeden, verheffing van het kultureel peil, van de materiële welstand enz. enz. Al deze werkzaamheden worden om beurt in de verschillende dokumenten der Kerk over de Missie, vermeld als behorend bij het missiewerk. Al deze werkzaamheden te samen genomen konstitueren *formeel* het missiewerk, in zover zij in de missie rechtstreeks of onrechtstreeks het hare bijdragen voor de *vestiging* der inlandse Kerk en deze tot stand brengen. Een voorbeeld ter verduidelijking: een stoel maken bestaat *materieel* in hout zagen, schaven, timmeren, afmeten enz.: werkzaamheden die in elk ander timmerwerk voorkomen. *Formeel* zijn die zelfde werkzaamheden, het maken van een stoel, in zover ze elk voor haar deel en alle te samen genomen een stoel tot stand brengen. Stelen is *materieel* een ruit uitsnijden, binnenkruipen, de brandkast openen, nemen wat er in ligt, en er mee wegtrekken. *Formeel* is het, het onwettig wegnemen van iets wat het bezit van een ander is.

We zouden dit tweede punt met een paar corollaria willen besluiten.

1. Sommigen verstaan onder *Kanonisch Kriterium*, waardoor men een missie als zodanig herkent, alleen het staan onder jurisdiktie van de Congregatie de Propaganda Fide, en werpen er dan de banvloek op, omdat 1e niet alle missies tot de Propaganda Fide behoren en 2e omdat het zeer twijfelachtig is of de Abdij van S. Maurice in Zwitserland wel een missie is, al behoort ze tot de Propaganda Fide [15]). Ons treft die banvloek niet, ons kriterium is veel ruimer en we noemden het daarom *Kerkelijk* Kriterium. Er kan natuurlijk in een of ander geval wel twijfel opreizen, of de missie, gezien het kerkelijk Kriterium, nog voortduurt of opgehouden heeft te bestaan. Het is een kwestie van appreciatie. De Kerk zelf kan daarover het best oordelen. Het ophouden van de jurisdiktie van de Propaganda Fide over een gebied zal altijd een sterke aanwijzing zijn. Dat het *kerkelijk* Kriterium niet toelaat voor alle gevallen met volle zekerheid uit te maken of een gebied al dan niet heeft opgehouden missiegebied te zijn, is niet zo bedenkelijk als men wel voorgeeft. Welk kriterium men ook neme, twijfels in de toepassing ervan zullen altijd mogelijk blijven. Maar in alle geval zullen er gebieden in overvloed bijven, waarvan we, met behulp van het kerkelijk Kriterium, met zekerheid kunnen zeggen, dat ze missiegebied zijn, en dat volstaat, om een wetenschappelijke Missietheologie op te bouwen. Ook in vele andere wetenschappen komen dergelijke grensgevallen voor. Men kan soms niet uitmaken of een levend wezen een dier of een plant is. Dat belet niet de opbouw van een wetenschappelijke biologie van dier of plant, op grond van de *zekere* gevallen.

---

[15]) Zo P. CHARLES, *Dossiers* II, Partie doctrinale, I ed., n. 37, blz. 3.

2. Pater SEUMOIS [16]) noemt het missie*gebied* het *materieel objekt* van het missiewerk. Is dat wel juist? Het missiegebied is niets anders dan het gebied waarin het missiewerk voltrokken wordt. Het materieel objekt van het missiewerk is de *missiekerk*. Hij noemt verder (p. 23) het missiewerk formeel als zodanig beschouwd, het *objectum formale quod* van het missiewerk. Eveneens ten onrechte. Het objectum *formale quod* van het missiewerk is dat bepaald aspekt van de missiekerk, dat door het missiewerk onder ogen wordt genomen nl. het *gevestigd worden*, de *opbouw* van de missiekerk.

Doeloorzaken

Finis *operis* van een werk (of van welke zaak ook) noemt men het doel, waarop een werk (of zaak) van nature gericht is. Finis *operantis* noemt men dat doel, dat de werker zich stelt bij het verrichten van het werk.

1. Het onmiddellijk eigen doel (finis operis) van de missieaktiviteit is de passiviteit die daaraan beantwoordt van de kant der Kerk nl. het opgebouwd worden, het gevestigd worden van de inlandse Kerk tot aan het stadium van het gevestigd zijn. We lazen reeds teksten, die dit doel aangeven. Zo b.v. PIUS XI „Quorsum, quaesumus, Sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum, Ecclesia Christi *instituatur* ac *stabiliatur*" [17]).

2. Zoals het missiewerk een samenstel is van een aantal aktiviteiten, zo valt het onmiddellijk eigen doel (finis operis) van het missiewerk uiteen in een aantal *partiële* fines operis, die samen het onmiddellijk doel uitmaken van het missiewerk. Om enkele van die partiële doeleinden op te noemen: De opbouw van kerken, scholen, seminarie, kloosters enz. Vooral de bekering der ongelovigen, het voorzien worden van heilsmiddelen, het geheiligd worden, het gevormd worden van roepingen enz., de inlijving in het rijk van Kristus, door steeds inniger vereniging van de zielen met Kristus, enz.

3. Het gevestigd worden van de Kerk nu heeft zelf als finis operis: de gevestigde Kerk. Maar de eenmaal gevestigde Kerk (laten we ze adulta noemen) is zelf ook weer van nature geordend op haar verdere kwantitatieve en kwalitatieve ontplooiing als op een finis operis. En bijgevolg is de gevestigde Kerk, en de kwantitatieve en kwalitatieve ontwikkeling van de gevestigde inlandse Kerk wel niet het onmiddellijk, maar wel het *middellijk* finis operis van het missiewerk; op dezelfde manier ongeveer, zoals een kind in zijn groei onmiddellijk gericht is op het adult worden, en middellijk gericht is op het adult zijn en op de verdere ontwikkeling van de adult.

Wanneer wij zeggen, dat het missiewerk geordend is op de inlandse kerk als op zijn „finis operis", dan bedoelen wij natuurlijk de missiekerk in al haar aspekten. Zo is de missiekerk als deel van de Algemene Kerk een uitgroei van deze, naar al hare „notae". Zij is ook de in het missiegebied voortlevende en voortwerkende Christus. Zij is uitgroei van het Mystiek Lichaam van Christus. Zij is uit- en inwendige genadegemeenschap. Zij is uit- en inwendige geloofs-, hoop- en liefdegemeenschap, uit- en inwendige cultusgemeen-

---

16) o.c., blz. 16.
17) Enc. *Rerum Ecclesiae*, A.A.S., 1926, blz. 74.

schap. Zij is de brengster van licht en leer, van leiding en bestuur, van uit- en inwendige heiliging. Zij is het, die, op de missie, het volk en al het menselijke en al de schepselen zuivert, veredelt, verheft en verchristelijkt, zegent en aan God toewijdt. Zij is daar het licht der wereld, de getuigenis van Christus en van God en de getuige voor Christus en voor God, het „signum levatum in nationes". Zij is er de Bruid van Christus, die opbloeit in schoonheid en volmaaktheid. — De beknoptheid van een artikel laat niet toe, op dit alles in te gaan. — Al deze eigenschappen van de missiekerk zijn even zovele aardse doeleinden van het missiewerk. En wat verder die eigenschappen betreft, welke *individueel-eigen* zijn aan deze of die bepaalde missiekerk, daarvan kan men zeggen, dat zij bijkomstige „fines" zijn van het missiewerk, die het missiewerk als zodanig niet essentieel, maar toch accidenteel kwalificeren.

4. Is het missiewerk ook op het *heil* der zielen geordend. als op zijn doel? Bij sommige missiologen leest men dat het missiedoel is: de vestiging der inlandse kerk en *niet* het heil der zielen, want het heil der ongelovigen is mogelijk zonder de hulp der missie. Dat wil dan zeggen, dat het mogelijk is Rome te bereiken over Siberië en dat bijgevolg de weg over Zwitserland niet naar Rome gaat! Trouwens, zo zegt men: de kerk moet missioneren, niet *voor* het heil der zielen, maar *omdat* zij universeel is. Maar over welke universaliteit gaat het in zulk een redenering? Toch zeker niet over de universalitas juris. Want deze is wel de dogmatische grondslag van het missiewerk, maar kan onmogelijk het doel zijn van dat werk. Gaat het dan over de universalitas facti? Deze kan men in zekere zin doel noemen van het missiewerk, in zover in de vestiging van de missiekerk de uitbreiding van de Kerk begrepen ligt. Maar dat de vestiging der missiekerk doel is van het missiewerk, belet geenszins, dat dit ook nog andere doeleinden nastreve, zoals hierna blijken zal. Men heeft ook al gezegd, dat het doel der kerk niet kan zijn: het heil der zielen te bewerken, omdat alleen God dat kan, en omdat de kerk dan met dat werk zou moeten aanvangen na onze laatste snik, en zó gaat het voort .... Laten we konstructief te werk gaan.

Eén punt staat in alle geval vast, dat nl. het *heil* der zielen één van de doeleinden is van het missiewerk. We lezen in de toespraak van PIUS XII tot het personeel van de Congregatie de Propaganda Fide en van de Pauselijke Missiewerken, gehouden op 24 Juni 1944 [18]), het volgende: „Het *doel* (van het missiewerk) is .... vreemde en onbekende volkeren .... deelachtig te maken aan de Verlossing en het *heil* in tijd en *eeuwigheid*". En in de missie-encykliek „Rerum Ecclesiae" van PIUS XI lezen we: *„Neque enim ad aliud nata est Ecclesia,* nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines *salutaris* redemptionis participes efficiat" en „ut ethnicis gentibus .... unam *salutis* viam sterneremus".

Waarlijk, hoe zou het anders kunnen? Want het missiewerk is een vorm van *apostolaat,* een werk dat wordt ondernomen door de Kerk, door het Mystiek Lichaam van Kristus, door middel van de verschillende ledematen

[18]) A.A.S., 1944, blz. 209, *Akten,* 1944, blz. 156.

van dat Lichaam. En zoals de Vader de Zoon gezonden heeft, zo heeft Kristus zijn Apostelen gezonden, en heeft aan de H. Kerk, zijn Mystiek Lichaam, de opdracht gegeven, om zijn Verlossingswerk voort te zetten. Welnu, zoals heel het Verlossingswerk van Kristus er op gericht is om de zielen te verlossen door ze bij de Vader te brengen in het *eeuwig heil,* zo is ook heel de zending, heel het apostolaat van de Kerk er op gericht, om de zielen op te leiden naar het eeuwig heil. En bijgevolg is het missieapostolaat, omdat het een apostolaat is van de Kerk, gericht op het *eeuwig heil* der zielen als op zijn doel.

De minor, dat heel het apostolaat gericht is op het *heil* der zielen, kan of mag trouwens niemand in twijfel trekken. Enkele citaten mogen hier volstaan. Zo schrijft PIUS XI (Encykliek over de Opvoeding 1929): „Tertia denique societas.... Ecclesia est.... universum humanum genus complectens, atque in se perfecta (societas) cum sibi omnia suppetant ad *finem* suum, sempiternum np. hominum *salutem,* consequendum" [19]); en PIUS XII (Encykliek over het Mystiek Lichaam) [20]): „*Sicut* Aeterni Patris Filius ob *sempiternam* omnium *salutem* de coelo descendit, ita *Corpus Ecclesiae* condidit.... *ad*.... procurandam assequendamque animarum *beatitatem"*; en wederom PIUS XII (toespraak — vooravond Kerstmis 1946) [21]): „De Kerk, door de Goddelijke Verlosser gezonden tot alle volkeren, om ze naar hun *eeuwig heil* te leiden"; en nogmaals in zijn toespraak van 29 Oktober '47 [22]): „.....de Kerk gaat steeds recht op het *doel* af, haar door haar Goddelijke Stichter aangewezen, te weten, de *hemelse, eeuwige* gelukzaligheid waarheen zij de mensen moet leiden". Daarmee moge onze minor vaststaan, en dus ook de konklusie, dat het missieapostolaat het *heil* der zielen tot doel heeft.

En het *heil* der zielen is het *finis operis* van alle apostolaat, en dus ook van het missiewerk, omdat alle apostolaat *van nature* daarop gericht is. Maar het *heil* der zielen is niet het finis *proprius, specificus* van het missiewerk. Dat blijft altijd de vestiging van de inlandse Kerk. Het heil der zielen is het finis *communis* zowel van het missieapostolaat als van het apostolaat der reeds gevestigde Kerken: het is *gemeen* aan beide *soorten* van apostolaat, m.a.w. het is *finis generalis* van het missiewerk. Het missieapostolaat is immers een bijzondere soort van apostolaat, waarvan het apostolaat-zijn het genus is.

Is nu het algemeen doel van het missiewerk, nl. het *heil* der zielen, ondergeschikt aan het specifiek doel nl. de vestiging van de inlandse Kerk, of is het omgekeerd? Het is duidelijk dat de H. Kerk de zielen niet redt *om* inlandse Kerken te stichten, maar dat ze inlandse Kerken *vestigt* voor het *heil* der zielen. Het heil der zielen is dus een *hoger* doel, het is een finis operis waarop de vestiging van de Kerk van nature zelf gericht is. Maar we moeten het ons niet voorstellen, alsof het missiewerk eerst zou werken voor de vestiging van de inlandse Kerk, en daarna voor het heil der zielen. Neen, beide doeleinden worden tegelijk nagestreefd door hetzelfde missiewerk, en door al de détail-aktiviteiten die het insluit. Daardoor worden al

[19]) A.A.S., 1930, blz. 53.
[20]) A.A.S., 1943, blz. 193.
[21]) A.A.S., 1947, blz. 6. *Akten,* 1947, blz. 14.
[22]) A.A.S., 1947, blz. 492. *Akten,* 1947, blz. 449.

dadelijk, rechtstreeks of onrechtstreeks de zielen in de Haven van het heil gebracht en op de veilige weg des heils geleid. En het eeuwig heil zelf wordt ook al spoedig door een aantal ledematen van de in vorming zijnde Kerk bereikt. Een lichaam in groei vernieuwt, naar het schijnt, alle 4 of 5 jaar zijn cellen; de oude verslijten en vallen af. In de groeiende inlandse Kerk hebben wij een gelijkaardig proces, met dit verschil, dat de levende cellen niet verslijten, maar voor het eeuwig Heil gerijpt, door God als rijpe vruchten worden geplukt, en zo tegelijk met de strijdende aardse Kerk in vorming, een triomferende Kerk gaan vormen, die met dankbaarheid neerziet op de missiekerk die haar in de hemel bracht, en die door haar voorspraak bij God blijft medewerken aan de vestiging van de aardse Kerk.

5. Maar is nu dit *heil* der zielen het *hoogste en laatste* doel van het missiewerk? Voorzeker niet. Want de Kerk van Kristus planten en tot volwassenheid brengen, de zielen bekeren en ze inlijven in de Kerk en in Kristus, ze leiden naar hun eeuwig heil, de nieuwe kristenheid opkweken, en brengen tot liefdevolle aanbidding en aanbiddende liefde door uitwendige en inwendige eredienst in deugd en heiligheid, voor Kristus en voor God, eredienst gebracht door de in opbouw zijnde missiekerk, op aarde en in de hemel, is uit de aard der zaak aan Kristus en aan God uitwendige formele glorie brengen. Zonder die *formele* glorie aan Kristus en aan God gebracht is er geen opbouw van de missiekerk denkbaar. We hebben hier dus een finis operis van het missiewerk. Zoals ook al die natuurlijke en bovennatuurlijke volmaaktheden van de zich vestigende Kerk, objectief of in zichzelf beschouwd, de *objectieve* uitwendige glorie zijn van Kristus en van God, openbaring van de liefde en barmhartigheid van God en van Kristus, die al deze volmaaktheden tot stand hebben gebracht. Deze uitwendige objectieve glorie levert de stof voor de ,,notitia cum laude'' d.w.z. voor de formele uitwendige glorie in kennis en liefde. En wijl de objectieve glorie uit hare aard gericht is op de formele, is zij ook ondergeschikt aan deze als aan haar doel. En ten slotte is de glorie van Kristus glorie van God en voor de glorie van God: ,,Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei'' (I Cor. 3/22-23). En de glorie van God is *voor God zelf* (finis cui), zodat God zelf het allerlaatste doel is van het missiewerk.

De uitwendige glorie van God is een finis operis, nog algemener dan het heil der zielen. Het is een doel, dat het missiewerk gemeen heeft, niet enkel met elk ander apostolaat, maar met elke menselijke aktiviteit, en zelfs — waar het de objectieve glorie betreft — met elke kosmische aktiviteit en met elk schepsel. Een enkele tekst der illustratie moge hier volstaan: ,,Iam vero *altissimus finis* (nl. van het Mystiek Lichaam) est continuata np. ipsius Corporis membrorum Sanctificatio in *gloriam Dei* et *Agni* qui occisus est'' (Enc. de Corpore Mystico) [23].

6. Al deze *fines operis* kunnen nu rechtmatig alle te samen of afzonderlijk door de missionaris als *finis operantis* worden opgenomen, onder voorwaarde, dat hij geen enkel van de fines operis positief uitsluite en bereid is,

---

[23]) A.A.S., 1943, blz. 193.

gewetensvol al het werk te verrichten, waarvoor hij door de Kerk gezonden is. Hij kan werken in de Missie: om de inlandse Kerk te vestigen, om Kerken en scholen te bouwen, om het geloof te verspreiden, om de zielen te bekeren, om de heilsmiddelen toe te dienen, om de zielen in de Hemel te brengen, om Kristus, om God te verheerlijken enz. En wijl het finis operantis niet noodzakelijk samenvalt met het finis operis, kan iemand zelfs naar de missie gaan en daar zijn zending vervullen b.v. om uit te boeten voor zijn eigen zonden. Men zou zelfs het missiewerk kunnen verrichten met slechte bedoelingen. Maar hier wordt het tijd, dat we een punt zetten. Want hier rijst de vraag, welke voorwaarden strikt voldoende zijn, opdat men nog missionaris kunne genoemd worden, een vraag die de grondige studie van de kwestie over de causae efficientes zal dienen op te lossen.

Eén punt mogen wij hier echter niet voorbijgaan. De verantwoordelijke persoon in de Missie (Prefekt, Vikaris) zal soms het specifiek missiedoel nl. de vestiging van de missiekerk welbewust onder ogen moeten nemen en zijn daden er naar regelen; m.a.w. hij zal de *vestiging* der missiekerk tot een *finis operantis* moeten maken, opdat het gevaar vermeden worde, dat op ondoelmatige of onkrachtdadige wijze in zijn missie voor die vestiging gewerkt worde. En hiermede menen wij de vraag naar het doel van het missiewerk in grote lijnen te hebben beantwoord en kunnen wij overgaan naar een volgende kwestie.

IV. Werkoorzaken

Deze kwestie roept heel wat vragen op en kan hier — in dit kort bestek — niet uitgewerkt worden. De moeilijkheid is, nauwkeurig te bepalen, op welke *wijze* en in welke *mate* de verschillende agentes medewerken aan het missiewerk en *in welke zin* zij missionaris kunnen worden genoemd. Het missieapostolaat is een onderneming van de Kerk, het Mystiek Lichaam. We geven hier alleen een tekst van Pius XII uit de Encykliek over het Mystiek Lichaam waar het gaat over de opgroei van het Mystiek Lichaam, een tekst die op de bouw van de missiekerk kan worden toegepast: „*Fons* autem divinissimus: non modo Aeterni *Patris* placitum (maar de Vader is niet missus) studiosaque *Servatoris* nostri voluntas (Kristus, Hoofd van het Mystiek Lichaam is missus a Patre, als Zoon Gods, in zover Hij als uittredend uit de Vader, heiligmakende genade in de zielen instort en in haar woont. Als mens is Hij de Godsgezant, Verlosser die de zielen als Leeraar verlicht, als Koning bestuurt en als Priester offert en heiligt voornl. door H. Misoffer en Sakrament) sed internus etiam *Spiritus Sancti* in mentes animosque nostros *afflatus et impulsus*" (de H. Geest, de ziel van de Kerk, is missus a Patre et Filio in zover Hij, als uittredend uit de Vader en de Zoon, de zielen heiligmakende genade schenkt en in haar woont). Daarna zegt de Paus: „Vurig verlangen wij, dat *allen*, die de Kerk als hun Moeder erkennen, ijverig en onverdroten zouden mede *arbeiden* aan de *opbouw* en de groei van dit Lichaam; zulks is immers niet enkel het werk van de *bedienaren* der heilige zaken, of alleen van hen die zich aan God hebben toegewijd door het *religieus* leven, maar

tevens van *alle leden* van het Mystiek Lichaam van Jezus Kristus, *elk volgens zijn vermogen"*[24]). Bijzonder worden dan genoemd: de rangen der K.A., de godvruchtige genootschappen, en de vaders en moeders. In de dokumenten over de Missie worden eveneens meerdere malen missionaris genoemd, degenen die, buiten de missie levend, bidden, offeren of aalmoezen geven voor het missiewerk.

V. Dogmatische Grondslagen

Wat *wettigt* nu het Missiewerk der Kerk, m.a.w. welke zijn *de dogmatische grondslagen* van het missiewerk?

Men versta die vraag goed, want ik geloof dat de reden van zoveel verwarring bij de missiologen hier voorkomt uit een gebrek aan goed omlijnde termen. Het gaat hier niet over het *zedelijk* gewettigd, geoorloofd of verplicht zijn van het missiewerk. Het gaat hier over het *dogmatisch, objektief* gewettigd zijn van het missiewerk. Maar wat betekent hier ,,wettigen"? Wettigen betekent hier: *verklaren, verstaanbaar maken, aanneembaar* maken. De vraag is dus deze: wat maakt het *dogmatisch* verstaanbaar of aanneembaar dat de Kerk missioneert?

Dat moet een zekere *geschiktheid* zijn van de Kerk, een zekere *bekwaamheid*. Die bekwaamheid noemen wij de *,,dogmatische grondslag"* van het missiewerk der Kerk. Zulk een dogmatische grondslag noemt men in de theologie ook *,,ratio legitimans"*. Zo is b.v. de ratio legitimans, de dogmatische grondslag, waarom het *H. Hart* van Jezus aanbiddenswaard is: de hypostatische vereniging van het Lichaam van Kristus met de Goddelijke Persoon van het Woord. Een parallel voorbeeld uit de filosofie: een mens *denkt*. Wat *wettigt*, niet moreel, maar ontologisch gesproken, dat hij denkt? Wat is de *ontologische grond* van dat denken? De ontologische grond van dat denken is, dat de mens *verstand* heeft, naar de ziel intellektueel en spiritueel is. Die grond verklaart dat de mens denkt.

En nu vragen we ons af: welke is de dogmatische grond, die het missiewerk der Kerk fundeert, en verklaart? Wat is er vanwege de Kerk, wat haar geschikt maakt tot het missiewerk, en haar missionering dogmatisch verklaart?

1. We moeten hier eerst al die opinies uitsluiten, die de dogmatische grond van het missiewerk willen zoeken van de kant van het *doel* der Missie. In de *moraal* mag het soms waar zijn, dat het doel de middelen heiligt en wettigt nl. als het gaat over het absolute einddoel. Maar hier, in deze dogmatische kwestie, kunnen wij niet zeggen dat het *doel* van het missiewerk, of m.a.w. het doel van de Kerk bij haar missionering, de missionering der Kerk ,,wettigt" d.w.z. dogmatisch fundeert en verklaart. God mag aan de Kerk tot doel geven, de zielen te heiligen of in de Hemel te brengen, daarmee is nog geenszins verklaard, hoe de Kerk *kan* missioneren, tenzij in zover God aan de Kerk datgene geeft, waardoor ze bekwaam wordt tot het missie-

---

[24]) Ib. en *Akten*, 1943, blz. 274.

werk, en tot het bereiken van dat doel. En het is die bekwaamheid, die ons dogmatisch verstaanbaar maakt dat de Kerk missioneert, die dit werk dogmatisch „wettigt" d.w.z. mogelijk maakt dat de Kerk missioneert. De mens denkt niet omdat hij een hoge wetenschap kan bereiken (doel) maar omdat hij verstand heeft.

2. De dogmatische grondslag van het missiewerk kan ook niet gelegen zijn in een of andere *gesteltenis van psychologische aard*, zoals b.v. godsdienstig enthousiasme of verlangen naar proselytisme. Geestdrift voor iets of verlangen naar iets, is niet de dogmatische reden, hoogstens een psychologische reden waarom men tot dat iets bekwaam is. Bovendien moet de *deugd*, welke het ook zij, uitgesloten worden uit de lijst der dogmatische gronden, die het missiewerk wettigen. Daarom zegt een bekend missioloog [25]) terecht, dat de *gehoorzaamheid* aan Kristus' bevel (gaat en onderwijst alle volkeren en doopt....) geen ratio legitimans is van het missiewerk, maar de twee redenen die hij daarvoor geeft, lijken mij niet ad rem. De eerste reden is, zegt hij, omdat de gehoorzaamheid het edelmoedig en spontaan karakter van de missieaktiviteit niet kan verklaren ; de tweede reden is, omdat — zegt hij — het missiewerk dan alleen zou bestaan in prediken en dopen ! Maar ten eerste, er bestaat zo iets als geestdriftige gehoorzaamheid en plichtsvervulling ; en, ten tweede, het bevel van Kristus moet niet zo eng verstaan worden, voor prediken en dopen alleen, het sluit impliciet heel de zending van de Kerk in. Neen, de eigenlijke reden, waarom de *gehoorzaamheid* moet worden uitgesloten als dogmatische grondslag van het missiewerk, is, omdat zij een *deugd* is, die het missiewerk wel *zedelijk* goed, geoorloofd en verplicht maakt, en dat werk zedelijk wettigt, maar daarom de Kerk nog niet dogmatisch geschikt maakt voor dat werk. Zo is, wat de mens ontologisch geschikt maakt tot denken, het verstand, en niet de gehoorzaamheid aan een bevel om te denken.

3. De missies zijn verder zeker voldoende gemotiveerd door het positief recht, 't zij *kerkelijk*, 't zij *goddelijk* recht. Ik bedoel *zedelijk* en *juridisch* gemotiveerd, gewettigd. Het goddelijk *bevel* luidt : „Gaat dan, en onderwijst alle volkeren, en doopt ze, en doet ze *alles* onderhouden enz." (Mt. 28/18-20). „Gaat heel de wereld door, en predikt het Evangelie aan ieder schepsel enz." (Mc. 16/15). Dit bevel omvat heel de taak der Kerk, zoals Kristus die gedurende zijn leven heeft uitgelegd. Dit bevel sluit impliciet heel de zending der Kerk in, ook het missiebevel. En de Kerk heeft altijd haar recht om te missioneren opgeëist als liggende vervat in die zending en in dat bevel van Kristus. Maar dat bevel geeft niet aan de Kerk de bekwaamheid om te missioneren, maar veronderstelt deze. Kristus kan de Kerk niet iets opleggen, waartoe ze onbekwaam is. Kristus heeft dus de Kerk zó ingericht dat zij dogmatisch gesproken bekwaam is het missiebevel uit te voeren en het missiewerk te voltrekken. En die bekwaamheid vormt de dogmatische grondslag van het missiewerk.

4. En wat maakt nu precies, dat de Kerk tot missionering bekwaam is ?

---

25) CHARLES S.J., *Dossiers*, I ed. no. 37.

Missiewerk, zoals we zeiden, bestaat formeel en specifiek in de vestiging der Kerk in alle nog niet katholieke gebieden, waar ter wereld ze zich ook mogen bevinden. 't Zal dus de *Katholiciteit* zijn, de *universaliteit* van de Kerk, die de Kerk bekwaam maakt tot het vestigen van de Kerk in alle gebieden, en wel eigenlijk of specifiek de z.g. *spatiale of geografische Katholiciteit* der Kerk. Het gaat hier natuurlijk over de kwalitatieve katholiciteit (catholicitas iuris) niet over de kwantitatieve (of feitelijke — de facto). Maar de spatiale katholiciteit van de Kerk is zelf gegrond op de *katholiciteit ten opzichte der personen*. Want de Kerk is bekwaam om in alle gebieden zich te vestigen, omdat zij bekwaam is uit haar wezen, om alle mensen in haar veilige schaapstal op te nemen, ze met Kristus in één Mystiek Lichaam te verbinden, en ze langs haar veilige weg in de hemel te brengen. Zoals we zagen: de vestiging der Kerk is het specifieke doel, het heil der zielen daarentegen is het generieke doel van het missiewerk. Zo hebben we hier: spatiale katholiciteit is de onmiddellijke grondslag, en de katholiciteit der personen is de diepere grondslag van het missiewerk.

Maar waarop steunt nu verder die katholiciteit der personen? Op het *geheel van prerogatieven* die de Kerk van Kristus heeft ontvangen. Hier moet ik U verwijzen naar het theologisch traktaat over de Kerk en mij met een paar woorden tevreden stellen. Door 't feit dat de katholieke Kerk de *enig* ware Kerk van Kristus is, die *alleen* de schat van het ware geloof bezit, dat zij met haar *onfeilbaarheid* ongeschonden kan bewaren; en de *enig* ware godsdienst en eredienst belijdt en beoefent, die Kristus voor heel de wereld en voor alle mensen heeft gebracht; en bovendien in het bezit is van de volle rijkdom der *heilsmiddelen*, waarmede zij de zielen kan heiligen en ten hemel leiden, volgt vanzelf haar bekwaamheid om àlle personen en waar ook ter wereld in zich te gaan opnemen, om overal ter wereld zich te *vestigen* en alle zielen in haar rijk op te nemen, m.a.w. haar dogmatische bekwaamheid om te missioneren. En waarop steunen dan verder die prerogatieven, waarvan ik er enkele vermeldde, en waaruit de universaliteit der Kerk wordt gevormd? Op de *universaliteit der Verlossing*. Omdat Kristus heel de wereld en alle zielen verlost heeft in causa of in actu primo, heeft Hij een Kerk ingesteld, bekwaam om de wereld en alle zielen te verlossen in effectu of in actu secundo, en de Verlossingsgenade op haar toe te passen. En waarop is dan die Universaliteit der Verlossing zelf gegrond? Op de Verlossingswil van Kristus en ten slotte op de *Wil van God*. „Want zo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn Eniggeboren Zoon heeft gezonden" (Jo. 3/16).

Ten slotte zij hier nog opgemerkt, dat door het feit zelf, dat de Kerk, krachtens haar Universaliteitsprerogatieven, van nature bekwaam is te missioneren, zij ook het *zedelijk* recht en eventueel de plicht heeft om te missioneren, op dezelfde manier als een mens, die van God het verstand heeft gekregen, dit verstand mag en moet gebruiken. Dit zal ons nog duidelijker worden in de beantwoording van de volgende vraag.

In de oplossing van de vraag, die wij hier behandelen, sloten wij ons — althans in grote lijnen — dankbaar aan bij de uiteenzetting van P. SEUMOIS

(o.c., p. 33-36). De uiteenzetting echter van de vraagstelling (p. 31-33) en het gebruik der termen lijkt ons eer verward. Wat we vooral niet kunnen aannemen, is, dat die dogmatische grondslagen het „objectum formale quo" zouden zijn van het missiewerk der Kerk. De Kerk missioneert met het doel, de missiekerk te vestigen, en het is dat finis proprius en specificus, dat als een goed de Kerk *beweegt* tot het aanwenden van het middel om het te bereiken nl. tot het missiewerk, en het is dat finis proprius specificus dat als causa formalis extrinseca het missiewerk als zodanig onmiddellijk *specifieert*. Zeker, de vestiging van de missiekerk is uitbreiding van de Kerk, en behoort aldus bij de kwantitatieve universaliteit (catholicitas facti) van de Kerk, niet echter bij de kwalitatieve (juris) en het is toch alleen deze, die, zoals P. SEUMOIS toegeeft, de dogmatische grondslag vormt van het missiewerk. Wat verder de meer algemene doeleinden (heil der zielen, de glorie van God) betreft, ook deze kwalificeren wel, elk op hun manier, het missiewerk, maar specifiëren niet het missiewerk als zodanig en zijn dus geen „objectum formale quo" van het missiewerk.

VI. Noodzakelijkheid

Alvorens onze uiteenzetting te besluiten, wilde ik nog een laatste vraag bespreken, die nauw verbonden is met de vorige, en die al heel wat inkt heeft doen vloeien, nl. de vraag of het missiewerk der Kerk eigenlijk *noodzakelijk* is, bepaaldelijk voor het eeuwig *heil* der ongelovigen. Hier traden de laatste jaren alle vooraanstaande, vooral Franse, missiologen in het strijdperk [26]).

Men moet de verschillende kwesties goed uit elkaar houden. We toonden reeds aan, dat het algemeen doel van het missiewerk is, het heil der zielen te bewerken. Maar is het missiewerk ook *noodzakelijk* voor het *heil?* Ziedaar de vraag.

We weten ook dat de *Kerk* noodzakelijk is, uit noodzakelijkheid des middels, voor het heil der zielen. Extra Ecclesiam non est salus. Punt van ons Geloof. En daarom is het Doopsel, waardoor men in de Kerk treedt, ook noodzakelijk uit noodzakelijkheid des middels. Maar een doopsel van be-

---

[26]) Men leze o.a.: LANGE S.J., *Le problème théologique des Missions*, coll. Xaveriana, Louvain 1924. GLORIEUX, *De la nécessité des Missions*, in Supplément à la revue de l'U.M.C. de France, Jan. 1933; en *Nécessité des Missions ex parte fidelium*, in Actes du 2me Congrès de l'U.M.C. de France, Supplément à la revue de l'U.M.C. Oct. 1933.

DE LUBAC S.J., *Nécessité des Missions* in dezelfde Actes du 2me congrès de l'U.M.C., en *Le fondement théologique des Missions*, 1946, Editions du Seuil.

HUGUENY O.P., *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire* in Revue Thomiste, 1933, 2 artikelen.

DURAND S.J., *Le problème théologique des Missions*, 1942, Edition Xav. Mappus, Le Puy.

CAPÉRAN, *La Mission de l'Eglise et les Missions*, in Revue de l'U.M.C. de France, Oct. 1945, Jan. 1946, Avril 1946.

LABOURDETTE ET J. NICOLAS O.P., *Théologie de l'Apostolat missionnaire*, in Revue Thomiste, 1946.

geerte is voldoende, nl. een akte van liefde met expliciet of minstens impliciet verlangen of wil, om gedoopt te worden: inscium quoddam desiderium et votum, zegt PIUS XII. Dit alles wordt hier bekend verondersteld. De *Kerk* is dus *noodzakelijk* voor het *heil* van allen. Maar is het *missiewerk* der Kerk ook noodzakelijk voor het heil der zielen? En vera quaestio!

Men heeft beproefd, uit de bekende stelling van het „gering aantal der uitverkorenen" te besluiten, dat de missie noodzakelijk is voor het heil der zielen. Maar dit gaat niet op. Want, eerstens, is die stelling van het gering aantal der gepraedestineerden theologisch ten zeerste betwistbaar; en op zulke wankele grondslagen kan men geen stevige missietheologie bouwen. En, ten tweede, laat het getal der uitverkorenen klein of groot zijn, in beide gevallen blijft de vraag, of de goede God de zielen, die Hij besloten heeft te redden, redden wil langs de weg der missionering, ja of neen.

Alle missiologen nemen aan, dat de missies, zoal niet absoluut, dan toch in 't algemeen feitelijk-noodzakelijk zijn, om de heidenen de *volheid van het bovennatuurlijk-kristelijk leven* te bezorgen. En sommigen voegen er terecht aan toe, dat de volheid van het kristelijk leven hier op aarde reeds die „vita aeterna" en datzelfde *heil* is in de kiem, waarvan het hemels heil slechts de voltooiing is, en dat men aldus terecht kan zeggen, dat de missies feitelijk noodzakelijk zijn voor het *heil*. En dat is zeer waar. Maar is de missie ook noodzakelijk voor het heil der ongelovigen, wanneer we „heil" nemen in de zin van „hemel" tegenover hel? Ziedaar de eigenlijke vraag!

Dit zeggen wij alvast, dat de missies noodzakelijk zijn, opdat de ongelovigen *veiliger, zekerder en gemakkelijker* het eeuwig heil zouden kunnen bereiken. Tegen dat „gemakkelijker" komen sommigen op. Men moet, zo zegt men, de heilsmoeilijkheden zonder de hulp der Kerk niet overdrijven. En anderen voegen er aan toe: men kan er aan twijfelen of in de schoot der Kerk het heil gemakkelijker bereikt wordt. Want de verplichting om te geloven en te gehoorzamen aan de kristelijke leer kan moeilijk zijn en soms heldhaftigheid vragen. Me dunkt dat we hier een distinktie kunnen maken. Er is subjektieve en objektieve gemakkelijkheid. Het heil is subjektief gemakkelijker te bereiken, wanneer van ons minder inspanning en moeite gevraagd wordt; en of van een kristen subjektief minder inspanning wordt gevraagd om tot het eeuwig heil te komen, dan van een ongelovige te midden van dwaling en wildernis, is een vraag, die ik hier zal voorbijgaan. Maar er is ook *objektieve* gemakkelijkheid om in de hemel te komen, wanneer nl. iemand veel meer en veel krachtiger *middelen* ter beschikking staan, waardoor hij, zo hij wil, de doodzonde kan vermijden, of eenmaal gevallen weer kan opstaan uit de zonde en ten slotte volharden. En dat de H. Kerk deze objektieve gemakkelijkheid geeft, en dat bij gevolg de missies noodzakelijk zijn opdat iemand objektief gemakkelijker, veiliger en zekerder het heil zou kunnen bereiken, is een waarheid die niet kan betwist worden. Een paar teksten mogen hier volstaan: „.... il est impossible (zo schrijft PIUS IX in zijn encykliek *Nostis et Nobiscum)* de trouver un *remède* d'un effet plus *prompt* et d'une plus grande *efficacité* que la religion et l'Eglise catholique .... car elle possède, on n'en saurait douter, les *moyens* les plus

propres à secourir l'homme dans toutes les conditions et dans tous les besoins". En PIUS XII (De Corpore Mystico) noemt de H. Kerk de „veilige haven" en de „veilige schaapstal" „securas Ecclesiae caulas" en hij vraagt, dat wij zouden bidden, opdat de ongelovigen, ketters en schismatieken „zich zouden losrukken uit die staat, waarin niemand zeker kan zijn van zijn eeuwig geluk. Zij missen immers, zelfs indien zij door een zeker onbewust verlangen naar het Mystiek Lichaam van de Verlosser gericht worden, *zovele* en *zo grote* hemelse weldaden en hulpmiddelen, die zij alleen in de Katholieke Kerk kunnen genieten" [27]). Met een goed gemonteerde zeeboot komt men veiliger, zekerder en objektief gemakkelijker de zee over, dan vastgeklampt aan een simpele redplank.

Maar is het missiewerk, zo vragen we dan nogmaals, ook strikt *noodzakelijk* voor het *eeuwig heil* zelf der ongelovigen? Wij menen dat het daarvoor feitelijk-noodzakelijk is. We zullen hier in grote lijnen het kort maar degelijk betoog volgen van de P. P. M. LABOURDETTE en J. NICOLAS (o.c., p. 601-602) en dit trachten verder uit te werken en te vervolledigen.

De toestand van impliciet geloof (men noemt aldus de toestand van de ongelovige die opgeklommen is met Gods genade tot een in zijn voorwerp weinig ontwikkeld geloof, en tot de liefde, met het bewust of onbewust verlangen naar het Doopsel) is een *onvolmaakte, inchoatieve* toestand, die uit zijn aard vraagt naar explicitatie, welker *onmogelijkheid* een abnormale toestand schept. We zeggen dus niet enkel dat de expliciete geloofsprediking der missie een hoger genade- en heilsniveau zal toelaten, en daarvoor noodzakelijk is; we zeggen zelfs niet alleen, dat het missieapostolaat het heil zelf zal vergemakkelijken en veiliger stellen, wijl die toestand van impliciet geloof uit zijn aard meer broos en onstandvastig, onzeker en minder bemiddeld is; maar we zeggen vooral, dat die toestand van impliciet geloof niet natuurlijk is, en dat zulk geloof niet kan stand houden te midden van de materiële dwalingen, tenzij door middel van een speciale schikking van Gods Voorzienigheid, door een voorlopige schikking, die veronderstelt een min of meer spoedig te volgen *normale* toestand. Zolang nu het missieapostolaat aldaar onmogelijk is, en dus de explicitatie van het impliciet geloof niet kan tot stand komen, heeft die toestand van afwachting, die voorlopige schikking (die dan gelijkt op het regiem van vóór de komst van Kristus) haar reden van bestaan, en dan zal God het zijne doen: Kristus en het Evangelie zijn voor die zielen nog niet gekomen. Maar, zou de Kerk ongetrouw mogen zijn aan haar zending (praedicate Evangelium omni creaturae), zou ze daardoor juist het heil zelf der zielen, die haar afwachten niet aan een groot gevaar blootstellen? Er is dus een innige samenhang tussen de genade van God, die deze zielen ondersteunt in haar impliciet geloof, en de genade van God, die de Kerk en de missionarissen dringt om het impliciet geloof van die zielen te komen expliciteren, genadedrang, noodzakelijkheid en bevel om het Evangelie „omni creaturae" te verkondigen. In twee woorden: het impliciet geloof eist zo mogelijk explicitatie, dus mis-

---

27) *Akten*, 1943, blz. 277.

sionering van de Kerk. Is het onmogelijk, dan zal God het zijne doen.

Trouwens, men moet de ware betekenis van het missieapostolaat begrijpen in verband met de fundamentele wet van de Verlossing van *de mens door de mens*, die alle apostolaat begrondt en beheerst. Kristus als mens heeft alle andere mensen verlost in actu primo, en nu wil Hij ook de mensen verlossen in actu secundo door middel van zijn zichtbare ledematen, door middel van de H. Kerk, het Mystiek Lichaam van Kristus onder de bezielende „afflatus et impulsus" van zijn Goddelijke Heilige Geest. En die algemene wet veronderstelt, dat het menselijk werktuig, dat God, dat Kristus zich voor de redding der mensen heeft uitgekozen, ook op een of andere wijze de facto noodzakelijk is geworden voor die redding. De H. Kerk zal het ons trouwens zelf zeggen: „Nec tamen putandum est, Christum caput, cum tam sublimi in loco sit positum, opem non *requirere* Corporis. Etenim de mystico quoque hoc Corpore illud asservandum est, quod Paulus de humana concretione asseverat: ‚Non potest dicere .... caput pedibus; non estis mihi necessarii' ". En verder: „Attamen hoc quoque retinendum est .... Christum nempe requirere membra sua .... a mystici vult sui Corporis membris adjuvari in exsequendo Redemptionis opere". En verder nog: „Tremendum sane mysterium .... *multorum* nempe *salutem* a Mystici Jesu Christi membrorum precibus voluntariisque afflictationibus .... *pendere* ...." (Enc. de Corpore Mystico)[28]). En LEO XIII zegt: „Etsi Deus .... omnia ipse efficere sua solius virtute potest, nihilominus tamen ad juvandos homines ipsis uti hominibus maluit .... (et) sanctitatem ac salutem *non nisi* hominum opera ministerioque impertire consuevit"[29]).

Het impliciet geloof reeds komt van een inwendige verlichting en genade. Waar komt die genade vandaan? Van de *H. Kerk*; van haar *Doopsel*, al wordt dit in het impliciet geloof slechts in voto ontvangen; van het doopsel, welks genadekracht, evenals die van alle Sakramenten, komt van het *H. Misoffer*, waardoor de Kerk, het Mystiek Lichaam, samen met haar onzichtbaar Hoofd, Kristus, de toepassingsgenade verkrijgt van God.

Er is geen heil voor de zielen dan door Kristus en zijn Kerk. (We zullen hier enkel spreken van de mensen die leven na de komst van Kristus. De kwestie, in hoever men in dezelfde zin kan spreken over degenen die vóór de tijd van het Evangelie geleefd hebben, zullen wij hier voorbijgaan.) Sedert de zonde van Adam is alle heilsgenade verlossingsgenade en er is maar één Verlosser. In afhankelijkheid van Kristus en door inlijving (minstens in voto) in het Mystieke Lichaam van Kristus, zullen de zielen gered worden. Maar er is geen inlijving in de Kerk dan door 't Geloof en het Sakrament van het Geloof nl. door het Doopsel in re of in voto, dat zelf geordend is op de H. Eucharistie. (De H. Eucharistie wordt in het doopsel op enige wijze in voto ontvangen.) Geen heil dus, zonder Doopsel en H. Eucharistie. „Zo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, kan hij niet ingaan in het koninkrijk Gods" (Jo. 3/6). „Zo ge het vlees van de

---

28) A.A.S., 1943, blz. 193.

29) Enc. *Statis Cognitum*, A.A.S., 1895-'96, blz. 708.

Mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, dan hebt gij het leven niet in u" (Jo. 6/53). Maar de genade van Doopsel en Eucharistie, zijn die welke door het H. Misoffer van God werden verkregen. De Ongelovige komt dus tot Geloof en heiligmakende genade, niet enkel *in* de Kerk (minstens in voto binnengetreden) maar ook *door* de Kerk.

Het *H. Misoffer,* dat al de schatten van het Offer van Kalvarië in zich sluit, is, in de orde van de toepassing of uitdeling der genaden, wat Kalvarië is in de orde der verwerving, en is daarom de eeuwig vloeiende bron van al de genaden, die waar ook ter wereld worden ontvangen. Het is werkelijk te nemen, zoals Kristus het gezegd heeft: zoals de Vader Mij gezonden heeft, zo zend ik u en Ik zal met u zijn. Kristus, gezonden voor de Verlossing, voor het heil van alle mensen in ordine acquisitionis; de H. Kerk, het Mystiek Lichaam in vereniging met Kristus, haar onzichtbaar Hoofd, met de bezieling van de H. Geest, gezonden voor het heil van alle mensen — althans na Kristus — in ordine distributionis. Zo zegt PIUS XI in zijn encykliek *Divini illius Magistri* (31 December 1929): „Tertia societas (na de burgerlijke en familiale) .... Ecclesia est, supernaturalis quidem Societas, *universum humanum genus complectens,* atque in se perfecta, cum sibi omnia suppetant (alle middelen) ad finem suum, sempiternam np. *hominum salutem* consequendum" [30]). En PIUS XII in zijn encykliek over de Liturgie (November 1947) [31]): „De Kerk heeft met het Mensgeworden Woord, *doel, taak en ambt* gemeen, te weten, aan *allen* de waarheid te onderrichten, de mensen te besturen en te leiden, God een aangenaam en welgevallig *Offer* op te dragen, en op die manier die wonderbare band en eendracht tussen de Opperste *Schepper* en *schepselen* te herstellen". En uit diezelfde Encykliek: „Terwijl Hij op het kruis te sterven hing, overhandigde Hij de *onmetelijke Schat der Verlossing* aan de Kerk" (dus niet een deel, maar alles); en verder: „De ware liefde tot de Kerk *eist* bijgevolg dat wij .... als *ledematen* van elkander, met elkander begaan zouden zijn, ... maar dat wij ook de andere mensen, die nog niet met ons in het Lichaam van de Kerk verenigd zijn, zouden beschouwen als broeders van Kristus .... die evenals wij geroepen zijn tot dezelfde eeuwige gelukzaligheid .... zo zal .... de onuitputtelijke vruchtbaarheid van het Mystiek Lichaam van Jezus Kristus over alle volkeren uitstralen" [32]). „Idem profecto in Eucharistico Sacrificio contingit, quod incruenta est crucis sacrificii renovatio: Christus enim semetipsum Aeterno Patri offert pro sua gloria nostraque salute; quandoquidem autem ipse, sacerdos et hostia, ut Ecclesiae Caput agit, non modo semetipsum, sed Christianos universos et quodammodo *omnes* etiam *homines* offert et immolat" [33]). Deze teksten mogen hier volstaan ter illustratie om de betekenis van de H. Kerk en van het H. Misoffer beter te begrijpen.

Maar al is voor de uitdeling der Verlossingsgenade het H. Misoffer, voor

---

30) A.A.S., 1930, blz. 53.
31) A.A.S., 1947, blz. 521. *Akten,* 1947, blz. 474.
32) *Akten,* 1947, blz. 516.
33) Adhortatio Apostolica: *De Sacerdotalis vitae sanctitate promovenda,* PII P.P. XIII, 23 Sept. 1950, A.A.S., 1950, blz. 657.

zover dit door *Kristus* wordt opgedragen, een gebed van absoluut oneindige waarde, zo weten we toch ook dat die genaden in feite aan de zielen slechts worden uitgedeeld naar een eindige *maat* die mede bepaald wordt *door*, en in zekere proportie is *met* het offer en het gebed van de kristenen, m.a.w. met de heiligheid en vurigheid waarmee de Kerk dit offer mee opdraagt. Indien dan de Kerk samen met Kristus bidt en offert voor de verlossing der wereld, voor de redding der zielen, en als de Kerk aldus voor het heil der zielen moet instaan (ook al zou men niet aannemen, dat het nu juist voor alle zielen is), dan zal in de vurigheid van haar gebed van het grootste belang zijn de *ernstige wil, het oprecht verlangen, de vurige liefde, de caritas*, waarmede de H. Kerk verlangt de zielen met God te verenigen. En die liefde zou niet oprecht zijn, indien zij zich niet uitsprak in het *missieapostolaat*, indien zij m.a.w. van haar kant niet deed wat ze *kan* en *moet* doen om de zielen der ongelovigen, waarvoor ze bidt en offert, in de schoot der Kerk binnen te halen. Het offer, het gebed der Kerk, zoals trouwens elk gebed, is slechts ten volle krachtdadig, en mag slechts op verhoring rekenen, wanneer zij zelf doet wat mogelijk is, en alles doet wat ze kan en moet om de gevraagde redding der zielen te bewerken. Wie van God genezing vraagt van een kwaal, vooral van een geestelijke kwaal, voor welker genezing hij zelf de middelen niet aanwendt, die hem *ter beschikking staan* en die hij in geweten *verplicht* is aan te wenden, toont dat hij die genezing niet ernstig wil, en moet in de regel van God geen gunstig verhoor verwachten. Maar in de maat, waarin de Kerk het bevel dat ze van Kristus heeft ontvangen, de missionering, ernstig opneemt, en in de mate waarin ze daarin naar haar maximum streeft, m.a.w. in de mate waarin zij doet wat ze doen kan en ook moet, met de Verlossingsmiddelen waarover zij beschikt, in die maat zal ook haar gebed en offer voor de Verlossing der ongelovigen de heilsgenaden brengen, tot zelfs in die gebieden, welke de Kerk met haar missiearbeid nog niet kan bereiken. En zo blijkt dus opnieuw de *noodzakelijkheid*, niet alleen van het Misoffer en het gebed, maar ook van het *missiewerk* voor het heil van de zielen der ongelovigen, zelfs voor het heil van die ongelovigen, die de Kerk met haar missiewerk nog niet kan bereiken. Zo blijkt dan de volle betekenis van het geloofspunt „Extra Ecclesiam non est salus". Het betekent dus niet alleen, dat men zich enkel *in* de Kerk kan redden, maar ook, dat men enkel *door* de Kerk kan gered worden. Hoe meer de Kerk met haar ledematen zich inspant om de zielen te redden, door gebed, Offer en missiewerk, des te meer Kristus de zielen verlicht en begenadigt. Maar er is ook het grootste gevaar, dat Kristus met zijn genade zal afwezig zijn, daar, waar de Kerk door haar schuld afwezig is. Hoe meer en ijveriger de Kerk aan missieapostolaat doet, des te meer zielen zullen gered worden, zelfs daar waar nog geen apostel komen kan.

Hier schuilt het mysterie, het geheim van de bovennatuurlijke solidariteit: de mensen kunnen geestelijk omkomen, niet alleen door eigen schuld, maar ook door de medeschuld van hun broeders. Een missioloog bestrijdt uitdrukkelijk deze laatste propositie met dit betoog: „La perte d'une âme, zegt hij, suppose la responsabilité de cette âme; et la responsabilité est strictement

personnelle et incommunicable" (DURAND, o.c., p. 26). We geven toe, dat de schuld van de een nooit voor een ander zonder zijn schuld het verderf ten gevolge heeft. Perditio tua ex te, blijft altijd waar. Niemand gaat verloren tenzij door *eigen* schuld. Maar er zijn juist mensen, die zich door hun *eigen* schuld niet in 't verderf zouden storten en die zouden gered worden *dank zij hun broeders,* en die door Gods genade uit hun slechten wil zouden opstaan, indien deze broeders getrouw waren geweest aan wat God van hen vroeg te doen voor die mensen. Dit is de uitdrukkelijke leer van de H. Kerk. PIUS XII zegt in zijn encykliek over het Mystiek Lichaam het volgende: „Voorwaar een ontzagwekkend en nooit genoeg overwogen mysterie: dat namelijk het *heil* van *velen afhangt* van de gebeden en de vrijwillige verstervingen der ledematen van het Mystiek Lichaam, door hen met dit inzicht gebracht, en dat het ook afhangt van de medehulp, welke de *Herders* en de *gelovigen* .... aan onze Goddelijke Verlosser als deelgenoten in zijn werk moeten verlenen" [34]). En op een andere plaats in dezelfde encykliek lezen wij: „Als er dus velen zijn, die, helaas, van de katholieke leer afdwalen en weigeren te luisteren naar de uitnodiging der goddelijke genade, dan komt dit, omdat *niet alleen* zijzelf, maar ook de *kristenen* niet vurig genoeg daarvoor tot God bidden" [35]). En PIUS IX in zijn allocutio *Singulari quadam* [36]) (9 December 1854): „Ceterum prout caritatis ratio postulat, assiduas fundamus preces, ut omnes quaquaversus gentes ad Christum convertantur, communique hominum saluti pro viribus inserviamus .... gratiaeque caelestis dona nequaquam illis *defutura sunt,* qui hac luce recreari sincero animo velint et postulant". En vraagt de H. Schrift ons niet, dat we zouden bidden voor onze broeders, opdat ze mogen komen tot het licht der waarheid en zalig zouden worden?

We zien het dus duidelijk, dat het genadepeil in de wereld en de verlossing der zielen afhangt van de ijver der Kerk in gebed en missiewerk; en dat dit missiewerk strikt noodzakelijk is voor het heil der ongelovigen.

Maar de ijver van de Kerk hangt tenslotte zelf weer af van de genade — de gratia efficax — die zij daarvoor ontvangt. Zodat wij ten slotte heel het probleem van het heil der mensen moeten oplossen door het Mysterie van Gods aanbiddelijke Wil, van Gods vrije *Voorbeschikking;* en zo wordt heel de bovennatuurlijke orde ten slotte opgelost in het Mysterie van God. Maar dan treden we buiten het terrein van de theologie .... en dan kunnen wij nog enkel aan-bidden.

Heverlee (Leuven) ANT. SCHELLINCKX

SOMMAIRE

Au moyen du critère, que nous appelons „ecclésiastique", le seul valable en cette matière, nous savons, que l'apostolat missionnaire consiste *formellement* dans la fondation de l'Eglise dans les régions *non-catholiques. Matériellement,* il comprend toutes les activités particulières qui le constituent,

[34]) *Akten,* 1943, blz. 222; A.A.S., 1943, blz. 212-213.
[35]) *Akten,* 1943, blz. 279; A.A.S., 1943, blz. 244.
[36]) Zie *Acta SS.D.N. Pii PP. IX,* Romae, 1865, 122-125.

considérées en elles-mêmes. L'objet *matériel* de l'activité missionnaire est l'église locale en formation. L'objectum *formale quod* est la fondation considérée comme aspect de cette église. L'objectum *formale quo* est cette même fondation, considérée comme fin propre et spécifique de l'activité missionnaire. La cause *finale* de l'apostolat missionnaire est multiple. Parmi les „fines operis" il faut noter la fin propre et spécifique, qui est la fondation. Cette fin se résoud en une foule de fines operis particulières. Il y a ensuite, comme fin supérieure et générale : le salut des infidèles. Les fins suprêmes sont la gloire du Christ et la gloire de Dieu, objective et formelle. Les „fines operantis" peuvent, ou bien, coincider avec les fines operis, ou bien, en différer. Les supérieurs ecclésiastiques des missions ont le devoir très spécial, de prendre la fondation de l'église comme finis operantis de leur activité. Après avoir dit un mot sur les *causes efficientes* de l'apostolat missionnaire, nous cherchons quels sont les *fondements dogmatiques*. Le fondement dogmatique immédiat de l'activité missionnaire de l'Eglise est sa catholicité spatiale de jure, les fondements plus éloignés sont la catholicité des personnes, l'universalité de la Rédemption et la volonté de Dieu.

Nous parlons ensuite de la *nécessité* de la Mission. La mission est en général pratiquement nécessaire, pour que les infidèles atteignent un niveau élévé de vie surnaturelle ; elle est aussi nécessaire, pour qu'ils atteignent le salut avec plus de facilité et de sécurité. Mais la mission est-elle nécessaire pour le salut des infidèles, considéré en lui-même ? Nous répondons affirmativement. Notre premier argument est tiré de l'état inchoatif et anormal qu'est la foi implicite, et qui demande, pour autant que la chose est possible, à être explicitée. Or, cette explicitation ne peut être obtenue normalement qu'au moyen de la Mission. Notre second argument s'appuie sur le principe de la solidarité sociale, qui fait loi dans l'ordre surnaturel. En effet, le salut des infidèles dépend de la prière de l'Eglise. Mais cette prière n'est pas sincère et sérieuse, et sera par conséquent inefficace, si l'Eglise ne fait pas en même temps ce qu'elle peut et doit faire pour le salut des infidèles c.-à.-d. si elle n'obéit pas au devoir, que le Christ lui a imposé, d'étendre son Règne jusqu'aux confins de la terre et si elle n'exerce pas les moyens, que le Christ lui a octroyés, pour atteindre ce but c.-à.-d. si elle n'établit pas des missions. La mission est donc nécessaire pour le salut des infidèles.

TWEE CODEX-COMMENTATOREN:
K. MOERSDORFF — E. REGATILLO

Bij het verschijnen van deze twee nieuwe Codex-Commentaren [1]) wordt ons een gunstige gelegenheid geboden enkele grote vragen van Kerkelijk Recht te onderlijnen, en de voorstellen van deze specialisten voor een verdere adaptatie van onze Codex even kritisch te beschouwen.

Het Commentaar van wijlen Prof. E. EICHMANN, waarvan zijn leerling en opvolger K. MÖRSDORFF ons een nieuwe uitgave bezorgde, is intussen uitgegroeid tot een driedelig werk, dat gerust als een nieuwe publicatie mag worden beschouwd. De voornaamste waarde van dit werk ligt hierin, dat S. zijn commentaren op de Canones methodisch fundeert op de grondprincipes van het Recht. Dit weet hij dan naar voren te brengen in een heldere, overzichtelijke uiteenzetting, waar hij aan de streng juridische terminologie steeds getrouw blijft. Daarbij verwijst hij vaak naar het particulier Recht van de Duitse Bisdommen en naar het Duitse Staatsrecht. Zo hem een verwijt kan treffen, dan is het wellicht allereerst, dat hij niet voldoende rekening hield met opinies van anderen. Dit is misschien te wijten aan het feit, dat Franse, Spaanse en Italiaanse publicaties maar amper worden vermeld.

Dat M. bij voorkeur de centrale Rechtsvragen bespreekt, zal ons niet verwonderen. Toch trof ons de vrij oppervlakkige behandeling van de algemene Rechtsleer, die als inleiding op dit Commentaar werd bedoeld. *De definitie van het Kerkelijk Recht,* als „die für ein geordnetes Gemeinschaftsleben der Kirche gegebene, dem positiven Willen Gottes wie dem natürlichen Recht entsprechende und durch die Kirchliche Autorität verbindlich gemachte Richtschnur des Handelns" (I, blz. 26) lijkt ons al te *formeel-juridisch* opgevat in aansluiting bij een zuiver „civilistische" opvatting van het Recht. Vele canones van onze Codex krijgen immers geen nieuwe draagwijdte door hun opname in het Kerkelijk Wetboek. De door God geopenbaarde, en dus essentiële elementen van het *Kerkelijk* leven, zijn en blijven wezenlijk *Ius divinum,* en kunnen geenszins als menselijke wetten, in casu, canonische wetten worden beschouwd. Trouwens S. merkt zelf heel terecht op, dat „naar hun *oorsprong* de kerkelijke Rechtsbepalingen en hierdoor het hele Kerkelijk Recht ingedeeld kunnen worden in goddelijk (*Ius divinum*) en menselijk Recht (*Ius humanum,* of *mere ecclesiasticum*)" (I, blz. 27). Tevens noteert hij, dat „niet alle wetsbepalingen van de werkelijke wetgever zuiver Kerkelijk Recht zijn, daar voor belangrijke delen het goddelijk Recht de *inhoud* en het *fundament* uitmaakt van formeel kerkelijke Rechtsbepalingen" (I, blz. 27). Het onderscheid dat S. aldus zeer juist aangeeft in de oorsprong van de kerkelijke wetten, hun verschillend fundament of verschillende inhoud, laat de vraag open naar hun eigen Rechtsformaliteit. Volgens MÖRSDORFF's definitie nu zou aan het *Ius divinum* de Rechtsformaliteit toekomen door de opname in de canonische wetgeving. Hierdoor wordt het juridisch aspect van de Kerk zo zeer beklemtoond, dat het tot een op zichzelfstaand Rechtssysteem uitgroeit. Tevens worden wij ertoe gebracht door deze abstracties „rein-juridisch" te gaan speculeren over gegevens, die een veel diepere inhoud hebben, en teruggaan op de

---

[1]) E. EICHMANN — K. MOERSDORFF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici,* Band I: *Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht,* Band II: *Sachenrecht,* Band III: *Prozess- und Strafrecht,* (*Wissenschaftliche Handbibliothek*), sechste, völlig veränderte Aufl., Paderborn, F. Schöningh, 1949, 1950 en 1950, 17 x 24, 528, 504 en 504 blz., ing. DM 14,— per deel, geb. DM 18,— per deel.

E. F. REGATILLO S.J., in Univ. Pont. Comillensi professor, *Ius Sacramentarium,* 2 vol., Santander, Sal terrae, 1945 en 1946, IX+431+IX blz., en 447+XXVIII blz., ing. Ptas 46 per deel; *Institutiones Iuris Canonici,* 2 vol., Santander, Sal terrae, 1948 en 1949, 466 en 510 blz., ing. Ptas 55 en 58; *Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici,* Santander, Sal terrae, 1949, 600 blz., ing. Ptas 85.

Revelatie. Vele canonisten zullen deze opvatting niet delen: zij geven immers aan het goddelijk Recht zijn volle, onafhankelijke waarde en bestemming in het juridisch leven van de Kerk.

Zou S. echter niet tot een zekere tegenspraak met zich zelf geraken, waar hij verderop deze laatste stelling ook enigszins voorhoudt, nl. dat „elk goddelijk Recht, zij het natuur- of openbaringsrecht, *ook zonder tussenkomst*[2]) van een kerkelijke wetsbepaling of gewoonte, onmiddellijk als bruikbaar Recht zich gelden laat" (I, blz. 31)? Zo we M. goed begrijpen is het *Ius divinum* wel per se onmiddellijk bruikbaar, maar wil hij deze opvatting volledig vrijhouden van alle juridisch-civilistische systematisatie, dan zou hij deze onmiddellijke bruikbaarheid moeten opnemen in zijn definitie van het Kerkelijk Recht, zoals WERNZ ze in zijn bepaling duidelijk liet uitkomen.

Het is bij deze vraag naar de bruikbaarheid van het Goddelijk Recht en naar de draagwijdte en de beperking van de tussenkomst van de Kerk als menselijk wetgevend lichaam, dat wij a.h.w. twee verschillende canonische strekkingen kunnen onderkennen: een meer theologische, zoals bij WERNZ; een meer juridisch-civilistische, zoals we die o.a. bij MÖRSDORFF aantreffen.

Diezelfde doctrinale oppositie tussen WERNZ en MÖRSDORFF komt nog verder tot uiting in een verschillende definitie van de Canonistiek, als „een theologische wetenschap met juridische methode". Wellicht zou de lezer in dat geval een ruimere uitleg wensen over het eigen theologisch aspect van een dergelijke wetenschap. Al geven wij grif toe, dat „het juridisch denken uitsluitend in een juridische scholing wordt geleerd", toch moet het formeel juridische in de Canonistiek niet al te zwaar benadrukt worden, wil men juist aan het theologisch aspect zijn volle recht laten wedervaren. Een gezonde reactie kan bij vele moderne canonisten bespeurd worden, waardoor deze, buiten de formeel juridische systematiek, wensen terug te grijpen naar de theologie, die het Kerkelijk Recht ondervangt, als een vaste en eigen uitdrukking van de *praxis Ecclesiae* en van de Christelijke Traditie. Het is wel waar, dat vele theologen dit laatste aspect van het canoniek Recht verwaarlozen, zowel in hun Ecclesiologie als hun Sacramentenleer. Dit vertroebelt ten zeerste hun inzicht in verscheidene theologische problemen, als b.v. de jurisdictie t.o.v. haar natuur, haar verdere overdracht, haar uitwerkingen en haar invloed op de wijdingsmacht.

Wij zouden daarom zeer geneigd zijn een vrij scherp onderscheid te maken tussen een juridisch-civilistische methode en de canonische, die eigen is aan de Katholieke Kerk, haar ervaring en haar zorgen deelt, en nauw aansluit bij de gereveleerde waarheid. Haar eigen bovennatuurlijke finaliteit kan ons alleen in staat stellen haar eigen systematiek te begrijpen. Hoe spirituëler het optreden van de Kerk wordt opgevat, hoe typischer ook die eigen kenmerken van haar Recht zullen uitkomen.

Waar de auteur verder in de Canonistiek een *Rechtsdogmatiek* en een *Rechtsgeschiedenis* onderscheidt, vinden wij deze terminologie op zijn minst ongelukkig. Rechtsdogmatiek is volgens S. het achterhalen van de algemene principes, die de eenheid en de structuur van een Rechtssysteem uitmaken. In het Kerkelijk Recht vormen deze principes de constanten van de wetgeving, waarin de Kerk haar menselijke ervaring en de praxis van haar bestuur, naar het toengeldend Romeins Recht heeft uitgedrukt. Het zou niet zonder gevaar zijn de indruk te geven dat men deze constanten enigszins wil betrekken bij absolute geloofspunten, en het is nog minder wenselijk nu juist in dit verband over *Rechtsdogmatiek* te spreken, wanneer men naast een *Rechtsphilosophie*, ook een *Theologie van het Recht* zou willen uitbouwen.

Andere meer speciale vragen omtrent de jurisdictie wensen wij onaangeroerd te laten. Wij verwijzen slechts naar het debat over het *Ius ecclesiasticum*, dat reeds een hele tijd geleden in Italië werd geopend, en dat S. met opzet schijnt te willen ignoreren (I, blz. 27). Wij laten ook onbesproken de kwestie van een privaatrecht in de Kerk, waarover elders voldoende werd gehandeld (*Gregorianum* XXV [1944] blz. 283-320). Ook na zijn controverse met W. BERTRAMS, over een administratieve rechtspraak in de Kerk (*Periodica* XXXIV [1945] blz. 210-230), schijnt M. het bestaan er van in het huidig Recht te willen handhaven (III, blz. 298).

---

[2]) Wij cursiveren.

Andere vragen, die tot nog toe heel wat minder behandeld werden zullen wellicht aanleiding geven tot verdere studies: Dat niet-clericale orden wel exempt zijn, maar *ipso facto* geen *„Oberhirten"* hebben, schijnt ons onaannemelijk, daar geen enkele gelovige in de Kerk volledig buiten de hiërarchie kan leven. De vraag wordt evident acuter, wanneer men zich afvraagt, of de *ordinarius* van een lekenorde ook een eigen *potestas magisterii* zou hebben. In ieder geval hebben we hier een probleem, dat men nu of later zal moeten beschouwen. Dat bij Regulieren — monniken en *clerici regulares* — de *superior maior*, of ten minste de algemene Overste deze leermacht bezit, schijnt ons niet onwaarschijnlijk, wel integendeel. Is het ook niet om reden van die *potestas ordinaria magisterii*, dat hij *ipso iure* deelneemt aan het oecumenisch Concilie (c. 223 § 1, 40)?

Het zal niemand ontgaan, hoe kies en lastig het is voor de canonisten de respectievelijke jurisdictiemachten van Kerk en Staat te bepalen, en hun samenwerking te ordenen. Deze complexe vraag, moest ook MÖRSDORFF enkele malen aanroeren, en wel bizonder met betrekking tot het Huwelijksrecht der gedoopten. We kunnen nochtans niet aannemen dat „de talrijke uitlatingen van het Kerkelijk Leerambt, die getroffen werden in de strijd tegen een verwereldlijking van het Huwelijksrecht, niet zo ver reiken, dat zij aan de Staat de bevoegdheid zouden ontkennen om ontbindende huwelijksbeletselen uit te vaardigen" (II, blz. 148).

Deze stelling wil S. funderen op een eigen inzicht in de *materia* en *forma* van het Huwelijkssakrament. „In der Frage, worin Materie und Form des Ehesakraments zu erblikken sind, ist noch keine Klärung erzielt. Sicher ist allein dies, dass der Kirchenrechtlich gültige Ehevertrag das sakramentale Zeichen ist und dass an ihm Materie und Form zu suchen sind. Die herrschende Ansicht will die Materie in dem gegenseitigen Angebot und die Form in der gegenseitigen Annahme finden. Allein Angebot und Annahme sind zwei so ineinander greifende und auf einer Ebene liegende Akte, das ihnen die mit Materie und Form aufzuzeigende Unterschiedenheit schwerlich eignen kann. Es scheint zutreffender zu sein, die Materie in der Befähigung zum Vertragsabschluss und die Form in dem Vertragsabschluss selbst zu suchen, d.h. in der beiderseitigen Willenseinigung und deren Erklärung in Kirchlich anerkannter Form.

Mit Hilfe dieser Unterscheidungen können die besonderen Beziehungen zwischen dem nach Naturrecht und dem nach Kirchenrecht gültigen Ehevertrag geklärt werden. Die naturrechtliche Befähigung zum Eheabschluss ist die *materia remota*, die Kirchenrechtliche Befähigung zum Eheabschluss ist die *materia proxima*" (vol. II, blz. 134).

Het volstaat nochtans niet enkele theoretische vragen beter te kunnen oplossen, om in deze sacramentele vraag, waarin de Kerk zich toch reeds heeft uitgesproken, een nieuwe weg te mogen inslaan. Men moet daartoe een betere bewijsvoering voorleggen, dan wat wij bij M. menen te kunnen vinden. Het argument dat S. uit de Codex halen wil, blijft o.i. uiterst zwak. „Für eine Eheheilung in der Wurzel ist der auf der Grundlage eines naturrechtlich gültigen Ehevertrages fortdauernde Ehewille die unerlässliche Voraussetzung der Kirchenamtlichen Anerkennung des Vertrages (c. 1139 § 1), die in diesem Falle unter Verzicht auf einen Vertragsabschluss vor der Kirche durch Kirchlichen Hoheitsakt erfolgt" (II, blz. 134).

Waar c. 1139 § 1 spreekt van een *consensus naturaliter sufficiens*, staan we nog niet in een natuurrechtelijke orde. Een *consensus* kan als dusdanig, als morele daad, inwendig voortbestaan, zonder daarom als een voldoende uiterlijke of publieke daad — die door de natuurrechtelijke orde vereist is — te worden beschouwd.

Daarenboven moeten wij de gevolgtrekking die S. uit deze nieuwe materie-vormrelatie in het Sakrament haalt, afwijzen, nl. de mogelijkheid voor de Staat om huwelijksbeletselen te bepalen voor gedoopten. „Diese Unterscheidung bietet die Möglichkeit der Staatlichen Gewalt hinsichtlich der naturrechtlichen Befähigung ein gewisses Bestimmungsrecht in der Aufstellung von trennenden Ehehindernissen auch für Getaufte einzuräumen, allerdings unter der Voraussetzung dass die staatlichen Ehehindernisse dem natürlichen Recht gemäss sind oder zum wenigsten diesem nicht widersprechen. Dabei ist der Staat nicht darauf beschränkt, die naturrechtlichen Hindernisse für seinen Bereich näher zu bestimmen, er kann auch positiv-rechtliche Hindernisse aufstellen". Welke stelling door de meeste codex-commentatoren zeker wordt verworpen. Als verdere toelichting van deze stelling beroept

MÖRSDORFF zich op een typisch feit van *canonisatie* van een civiele huwelijkswetgeving in cc. 1059 en 1080. Deze canonisatie krijgt bij MÖRSDORFF een veel ruimere betekenis, die o.i. de bedoelingen van de Kerkelijke Wetgever zeker te buiten gaat.

„Die jeweilige positiv-rechtliche Regelung des Staates wird also für den kirchlichen Bereich als verbindlich anerkannt. Darin liegt zwar keine grundsätzliche Anerkennung eines Staatlichen Rechtes zur Einführung von Ehehindernissen ; aber wenn der Staat ganz und gar unzuständig wäre, in diesen Dingen eine selbstmächtige Bestimmung zu treffen, dürfte sich der kirchliche Gesetzgeber nicht zu dieser Regelung bereitgefunden haben". Adoptie is een louter civiele aangelegenheid, en het argument zou alleen bewijskracht hebben, indien S. het zou kunnen gronden op een natuurrecht, wat hier het geval niet is.

Het is slechts in het derde deel, bij het bespreken van de Kerkelijke straffen, dat MÖRSDORFF speciale aandacht besteedt aan de plichten van de biechtvader. Deze meer *moralistische* bezorgdheid vinden we niet in de vorige delen van zijn commentaar. Deze houding doet eens te meer de vraag oprijzen over de betrekkingen tussen Moraal en Kerkelijk Recht. Zoals de Moraal-theologie haar ontstaan grotendeels te danken heeft aan de canonistische studie, zo moeten we ook niet vergeten, dat het onmogelijk is canonist te zijn, zonder de verschillende gewetensproblemen, die het interpreteren en uitleggen der wetsbepalingen meebrengen, te moeten oplossen. Zou de canonist dit moreel aspect van zijn eigen vak aan anderen moeten overlaten ? Er wordt zo dikwijls geklaagd over moralisten die, ook zonder de minste juridische vorming, decreten en wetten commentariëren . . . . !

Dit alles bewijst hoe moeilijk het onderscheid tussen beide domeinen te bewaren is, en dat, waar niet-ingewijden naiefweg Moraal en Ius, naar de titels van hun cursus of van hun handboek, weten te scheiden, met recht en reden vakmensen heel wat bescheidener en voorzichtiger zijn. Een canonist zal steeds moeten wijzen op de verplichtingen die de wet oplegt ; deze gezonde casuïstiek zal zijn commentaar verrijken en zelfs de fundamenten van het Recht beter doen inzien. Zou de kracht van grote canonisten juist niet hierin gelegen hebben, dat zij in blijvend contact met de praktijk bleven, niet alleen deel namen aan de legislatieve bedrijvigheid van de Kerk maar ook het *forum conscientiae* betraden en noodzakelijkerwijze als biechtvader en moralist leiding gaven ?

Het wil ons voorkomen, dat REGATILLO dit grote voordeel heeft op MÖRSDORFF, dat hij, na een lang professoraat en met de ervaring van een steeds geconsulteerde autoriteit, zijn commentaar uitgaf. Want die vijf boekdelen zijn wel degelijk een volledig commentaar op de Codex en de responsa van de C.P.I. Met dit werk neemt S. ten stelligste plaats onder de beste canonisten. Aan dit blijvend contact met leerlingen en praktijk heeft zijn werk zijn eigen kenmerken te danken : het exposé is uiterst klaar, bondig, voor studenten vlug vatbaar, goed belicht door historische schetsen en praktische toepassingen. Merkbaar is ook in zijn latere *Institutiones* hoe de methode van de uiteenzetting die van P. VERMEERSCH a.h.w. terugvindt. De praktijk heeft zijn aandacht toegespitst op mogelijke adaptaties en wijzigingen van het Kerkelijk Recht. Hierin ook zien we REGATILLO de sporen van VERMEERSCH navolgen. Zoals deze grote canonist, heeft S. de moed concrete voorstellen aan te brengen die soms nog beter de waarde en de draagwijdte van de bestaande wetten laten begrijpen.

We kunnen jammer genoeg die vele punten niet bespreken. S. heeft ze zelf samengevat in een referaat op het eerste Spaans Congres voor Kerkelijk Recht *(Revista Espanola de Derecho Canonico* [1946] blz. 295). Hij zou de herziening van het beneficiaal recht wensen; de codificatie van het liturgisch recht ; veranderingen betreffende het koorgebed van de kanunniken die S. liever in het volle apostolaat zou zien staan, voornamelijk in bisdommen, waar er een tekort aan priesters is. Verder de volledige afschaffing van de speciale jurisdictie voor kloosterzusters, de vereenvoudiging van de wet op het *jejunium Eucharisticum.* S. had, met CAPPELLO, de wens geuit dat alle priesters mis zouden lezen op Witte Donderdag en op Paasavond, en gaf een zeer ruime interpretatie van c. 867 die hij, aan de hand van de nog steeds onuitgegeven schemata, bespreekt. Verder nog de afschaffing van de *impedimenta matrimonialia minora,* en de vereenvoudiging van de andere huwelijksbeletselen op grond van bloedverwantschap, aanverwantschap, geestelijke verwantschap en misdaad.

Wat de jurisdictie bij de biecht betreft meende S. dat de analogie met de zeereizen toepasselijk was op de reizen per vliegtuig : hij wenste een dergelijke aanpassing voor de lange

reizen per spoor, en een bizondere wetgeving voor bedevaartgangers, jeugdkampen, uitstappen en lange tochten.

Het meest vérrijkend voorstel op het gebied van biechtjurisdictie gaat nog steeds uit van Mgr CHARRIÈRE, Bisschop van Fribourg-Lausanne en Genève, die de biechtjurisdictie zou opvatten als een permissie, die de macht van de priester nooit zou beperken, maar enkel het liciet gebruik ervan zou bepalen : overal ter wereld zouden alle priesters steeds valied biechthoren (zie *Divus Thomas* [1945] blz. 210-211).

Deze praktische wijziging in de jurisdictionele beperking van de wijdingsmacht steunt op diepgaande theologische beschouwingen. Deze speculatieve vraag is REGATILLO niet ontgaan. Omtrent de natuur zelve van de priestermacht in de zondevergeving zegt hij duidelijk (*Inst.* II, blz. 402) dat door de biechtjurisdictie „*potius subditi dantur* in quos exerceatur potestas".

Zijn uiteenzetting is zeker een vooruitgang en wijst op een theologische studie die S. nog niet had voleindigd, toen hij in 1946 zijn *De Poenitentia* schreef en zich daar vergenoegde de leer van SUAREZ te resumeren. Aldus zouden we zijn huidig standpunt, als volgt, mogen samenvatten : „Tota potestas absolvendi peccata datur in ordine sacerdotali, ligata ; iurisdictione ab ordinario vel a iure concessa deligatur haec potestas in favorem subditorum territorii vel religionis".

We zouden zo de thesis die Mgr JOURNET in 1941 publiceerde [3]), overnemen. Zolang dit probleem betreffende de biechtjurisdictie niet volledig opgehelderd is, kan men o.i. geen volledige theologie van de Kerkelijke macht synthetisch opbouwen.

J. BEYER

Leuven

[3]) *L'Eglise du Verbe Incarné*, Paris, I, p. 190-191.

BOEKBESPREKINGEN

Otto PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1949-1950, 16 x 24, VII + 714 blz., geb. DM 26.

Vrucht van een vijf-en-dertigjarig professoraat (420, n. 1), verschijnt deze nieuwe „Theologie van het O.T." na de dood van de schrijver († 7 April 1947); ze was reeds klaar in 1942, doch kon toen, wegens de oorlog niet uitgegeven worden. In een vrij lange inleiding handelt S. over de zin van een theologie van het Oude Verbond : het gaat niet om louter vormelijke, niet existentiëel beleefde „Religionsgeschichte", maar veeleer om een onderdeel van de theologie der op Christus gecentreerde geschiedenis. De ontzaglijke stof wordt, aan de hand van overvloedige citaten, tweemaal grondig uiteengezet. Een eerste maal wordt het chronologisch verloop geschetst, vanaf de „oud-profetische tijd" (de aartsvaders, Mozes, Israël in Kanaän), over de „koningstijd" (het koningschap, de profeten van het Noordrijk, het tijdperk van het Deuteronomium, de tweede Isaias) tot aan de post-exilische „Kerkstaat". Een tweede maal wordt dezelfde stof doorgenomen (soms met al te veel herhalingen) van ideologisch standpunt uit : vertrekkend van het historisch punt waar de ideeën respectievelijk het duidelijkst op de voorgrond treden, worden achtereenvolgens de verhoudingen behandeld van God tot de wereld (openbaring, schepping, wereldbeeld), tot het volk (uitverkiezing, eredienst, recht, messiasverwachting), en tot de individuële mens (geloof, verzoening, gemeenschap met God). Een uitvoerig citatenoverzicht, en naam- en zaakregister geven aan het geheel een grote bruikbaarheid. — De uitwerking der stof is doorgaans voortreffelijk. Ofschoon S. onvoorwaardelijk gelooft in heel wat tekstkritische a priori's („aus metrischen Gründen" : p. 583), of literair-kritische „dogma's" (de vierbronnenhypothese, het evolutionistisch schema van Israël's godsdienst, de tegenstelling tussen de „Nationalsage" en het echt wetenschappelijk onderzoek), heeft hij niettemin principieel (492) gepoogd, en is hij er ook werkelijk in geslaagd de theologische inhoud van het O.T. uitstekend naar voren te halen. Soms wordt deze inhoud al te zeer vastgeknoopt aan de letterkundige uitdrukking ; zo b.v. wordt de psalmliteratuur chronologisch geplaatst na Esdras, omdat ze de voltooiing van de Pentateuch onderstelt (388); elders heet de tweede Isaias de „vader" (572) of de „leermeester" der psalmisten (596), zodat hun werk na de ballingschap moet ontstaan zijn ; het Deuteronomium volgt in de tijd op de grote profeten, omdat het blijkbaar steunt op Osee (228 ; 238). Hier heeft men met de wijd-verspreide verwarring te doen tussen het gegeven en zijn expressie (S. onderscheidt toch eens „Literatur" en „Begriff"; p. 498). — Af en toe is de oud-testamentische theologie gekleurd in protestantse zin. De cultus staat in PROCKSCH' ogen, ten slotte, van religieus standpunt uit, lager dan de „prediking" (206); hij blijft „populair" (19 ; 89) en blootgesteld aan het gevaar van het „opus operatum" (deze verkeerdelijk uit de katholieke sacramentenleer overgenomen term keert herhaaldelijk terug: cfr 173; 190; 253; 356; 390; 391; 629; 656): al weet S. dat de offers niet *per se* verworpen worden (390), dat de cultus kan ontspringen aan echte godsvrucht (357) of liefde voor God (620), en dat Jahwe in de cultus kan „heiligen" (317 ; 319). — Het „geloof" is beperkt tot de „fiducia" (623-4), ofschoon anderzijds toch toegegeven wordt dat het waarheidsaspect er bij hoort (636). — Gods wet is niet te onderhouden zonder de genade (567), Gods openbaring moet noodzakelijk „bovennatuurlijk" wezen (601), Gods toorn bewerkt een „boze geest" om de mensen te vernietigen (466), Psalm 51, 7 bewijst duidelijk het „servum arbitrium" (657). Al deze uitspraken lijken ons geforceerd, en voor mildere interpretatie, in katholieke zin, vatbaar. — Het uitspelen van „profeet" tegen „priester" is niet heel gelukkig ; waarom zou éénzelfde man niet tot de twee vroomheidsrichtingen kunnen behoren (b.v. Jeremias, of Zacharias)? — Enkele detailvragen zouden hier nog kunnen aangesneden worden. Soms treft ons, in PROCKSCH' werk, een of andere vreemde opinie. Zo b.v. zou Ps 82 niet handelen over de rechters, maar over de „goden der heidenvolken" (384 ; 424 ; 449 ; 487 ; 537 ; 597); de „rokende vuuroven" van Gen 15, 17 zou slaan op de Sinaï-theophanie (129 ; 513 ; 521 ; 522); de naam van Gedeon „Jerubbaal" zou betekenen, niet „bestrijder van Baal", maar „groot is Baal" (107); Ezechiël's profetie over de „ossa arida" zou een bewijs zijn voor de opinie van de profeet, als zou David weer verrijzen (319 ; 320 ; 587 ; 687 ; 702 : maar, op p. 588 zou de „Davidide" „der jeweilige König" zijn); het „haj-jôm" van Ps 2, 7 zou moeten vertaald worden : „op

de jongste dag" (595). — Het is betreurenswaardig dat in dit wetenschappelijk werk nog krasse misvattingen voorkomen in verband met de katholieke Kerk; b.v. wat betreft haar zogenaamde „politieke" tendenzen (7), of heidense cultus-elementen (111), of magische voorstellingen (535), of verwereldste Roomse bisschoppen (296). Indien reeds in het O.T. elke magische bedoeling bij de priesters terecht uitgesloten wordt geacht (559), dan kan dit toch ook wel ondersteld worden in de cultus der Katholieke Kerk. Indien S. zich een elementaire kennis verworven had van het Katholicisme, dan zou hij niet gewaagd hebben in één adem te vernoemen de „Maria van Einsiedeln, van Loretto, en van Egypte" (229); de laatste „Maria" slaat niet op de Moeder van Jezus, maar wel op de bekeerde zondares „Maria Aegyptiaca"; evenmin zou S. spreken van de „Cività (voor: Città) Vaticana" (324). — Enkele, zeer weinige drukfouten, vooral in de Hebreeuwse woorden en in de karige citaten uit vreemde talen, mogen ten slotte nog aangestipt worden. Op blz. 164 moet men lezen, „nôqed" en „bôqer"; op blz. 120 „χρῖσμα" (in plaats van „χρίσμα"); op blz. 528 n. 2 moet staan „hab-berit" (in plaats van „na ...."). De uitgever van de „Cuneiform Inscriptions of Western Asia" is niet T. G. Pinches, maar wel H. C. Rawlinson (334, n. 1).

J. DE FRAINE

Prof. Dr Max MEINERTZ, *Einleitung in das Neue Testament (Wissenschaftliche Handbibliothek)*, 5. verbesserte Aufl., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1950, 16 x 24, geïll. met 4 platen, 360 blz., geb. DM 15.

Door verschillende publikaties, vooral door zijn recente *Theologie des Neuen Testaments*, heeft Meinertz bewezen een van de beste katholieke exegeten van Duitsland te zijn. Deze vijfde uitgave van zijn *Einleitung* zal dan ook overal goed ontvangen worden. Zij verschilt weinig van de vorige (1932): de tekst werd op verschillende plaatsen verbeterd, het geheel nog ingekort en de bibliographie bijgewerkt. De indeling is de gewone: geschiedenis van de tekst, ontstaan van de verschillende boeken, geschiedenis van de canon. Onder de altijd zeer bondige uiteenzetting voelt men goed het meesterschap van de schrijver. Al het essentiële wordt geboden. De bibliographische nota's bewijzen dat hij de nieuwe publikaties nauwkeurig heeft bijgehouden; toch heeft hij niet zoveel gegeven dat het boek nutteloos verzwaard werd. In de bibliographie over het ontstaan der evangelies had nog moeten vermeld worden: Cerfaux, *La voix vivante de l'évangile au début de l'Eglise*, Doornik, Casterman, 1946; en voor de canon, de studies van Ruwet in de *Institutiones Biblicae* en *Verbum Domini*.

De stellingen die verdedigd worden zijn doorgaans die van de meeste katholieke exegeten. Toch weet M. onafhankelijk te blijven (de brief van Jacobus dateert hij uit 48), vóór onzekere gegevens spreekt hij met veel voorbehoud (b.v. voor de rol van Paulus in de Hebreeënbrief), altijd is zijn uiteenzetting zeer genuanceerd: dit is vooral treffend voor het synoptisch probleem. In de korte geschiedenis van de canon die het derde deel van het werk uitmaakt, zagen we met voldoening hoe Schr. zich het ontstaan van de canon voorstelt. Dikwijls wordt een beroep gedaan op een expliciete revelatie als canoniciteitscriterium voor de beginperiode. Terecht spreekt M. alleen van het apostolisch gezag onzer boeken; dit criterium is het enige dat met de historische gegevens overeenkomt. Van een uitdrukkelijke revelatie vinden we nergens het minste spoor. — Door haar ruime informatie en secure leer, die toch weet samen te gaan met een gezonde en evenwichtige zin voor problematiek, verdient deze inleiding een grote verspreiding.

I. DE LA POTTERIE

Dr S. GREIJDANUS, *Bizondere Canoniek van de Boeken van het Nieuwe Testament*, Deel I: *Historische Boeken*, Deel II: *Brieven-Openbaring*, Kampen, J. H. Kok, 1950, 17 x 24.5, 334 en 405 blz., geb. f 11.50 per deel.

In tegenstelling met het beknopte werk van Meinertz schenkt ons Dr Greijdanus een van de uitvoerigste canonieken van het Nieuwe Testament die we kennen. Schr. is een gelovig Protestant en diep religieus, meestal eerder conservatief van strekking. In het inleidend deel, over de vorming en de geschiedenis van de canon van het N.T., noteert hij zeer juist dat de grond waarom de eerste christenen een boek als geïnspireerd aanvaardden, was: zijn herkomst van de Apostelen. Doch hoe zal men kunnen aannemen dat voor ons het criterium van de inspiratie in de boeken zelf ligt (40), in de evidentie van hun geïnspireerd karakter? De lange aarzelingen in de eerste eeuwen bewijzen toch dat die evidentie zeer relatief was; zelfs bij de eerste reformatoren waren de meningen verdeeld. Voor het aramees evangelie van Mattheüs geeft Schr. als datum de jaren 60-70. Dit is te laat, vermits Lc ongeveer uit de jaren 60-63 is, en Mt volgens heel de oude traditie is voorafgegaan. Met vele bijzonderheden wordt de verhouding tussen Mc en Mt onderzocht. Aan

het synoptisch probleem wordt een breedvoerige discussie gewijd (156-209): ze bestaat vooral in een overzicht van de voornaamste theorieën vanaf de 18e eeuw, en in een gedetailleerde kritiek van de twee-bronnen-hypothese. Deze critiek is zeer raak. Toch zou men ook meer constructieve elementen verlangen. Over de rol van de apostolische katechese als eerste bron van de evangelische traditie en over de Formgeschichte zijn de gegevens ook àl te schaars. Voor het vierde evangelie vindt Schr. met reden dat we het recht niet hebben de hoofdstukken V en VI in hun volgorde om te zetten. Weinigen echter zullen hem volgen, als hij zegt dat er twee tempelreinigingen hebben plaats gehad (die van de synoptici en die van St. Jan). — Het tweede deel handelt over de overige boeken van het N.T., vanaf de brief aan de Romeinen tot aan de Openbaring. Gr. erkent de authenticiteit van al de brieven van Paulus, ook van de Pastoraalbrieven. In het probleem van de geadresseerden van de brief aan de Galaten kiest hij voor de Noord-Galaten, met de meeste en beste exegeten. De brief aan de Eph. beschouwt hij als een rondgaande brief, zonder nochtans in I, 1 een opengelaten plek te veronderstellen na τοῖς οὖσιν. Dan wordt echter tussen de begrippen *heiligen* en *gelovigen* een onderscheid gemaakt dat elders niet voorkomt (cfr de parallelplaats van Col. I, 1). Doch een helemaal bevredigende oplossing van het probleem schijnt niet mogelijk. Voor de verwachting van de parousie in I en II Thess. is de positie van Gr. duidelijk: „hij (Paulus) wist wel dien dag niet te zullen beleven" (184). Dit is een zeer absolute uitspraak. Om beter rekenschap te kunnen geven van al de teksten schijnt men eerder bij Paulus een totale onwetendheid over het moment van de parousie te moeten veronderstellen, samen met een intens verlangen om ze nog te zien. Voor de brief van Jacobus zal men verwonderd zijn nog te lezen dat de uitdrukking „broeder des Heren" in strikten zin moet verstaan worden, zodat Christus niet de enige zoon van Jozef en Maria zou zijn. — Deze inleiding is solied en eerlijk. Vooral is kostbaar de zorgvuldige analyse van de verschillende stellingen omtrent de grote problemen. De discussie is scherp en genuanceerd. Soms, na mededeling van tekstkritische of historische bezwaren tegen een theorie, voegt Schr. er een consideratie aan toe die daar minder geschikt lijkt: nl. dat we noodzakelijk moeten geloven in de inspiratie van de heilige boeken. In het verband van literaire problemen, komt deze opmerking ongelegen, en doet wat piëtistisch aan. We werden ook getroffen door een zeker gemis aan synthetische en constructieve kracht, zodat het werk soms te negatief blijft, b.v. voor het synoptisch probleem. Voor de afzonderlijke boeken, vooral voor de vier evangeliën, zijn de kenmerken te louter uiterlijk: hij typeert ons niet voldoende de eigen persoonlijkheid van iedere schrijver.

Ondanks deze enkele kritische opmerkingen blijft de canoniek van Dr Greijdanus een zeer gewetensvol, goed gedocumenteerd en gematigd werk, dat voor consultatie en studie veel diensten kan bewijzen.

I. DE LA POTTERIE

Raymond SCHMITTLEIN, *Circonstances et cause de la mort du Christ*, Bade, Editions Art et Science-Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1950, 17 x 25.5, 110 blz. met 12 illustraties en 2 plattegronden.

Litausche geschiedenis en toponymie schijnen, volgens de opgave van het overige literaire werk van de S., zijn meer gewone arbeidsveld te vormen. Dit belet hem niet ernstig te denken aan een groot leven van Christus. Hiervan wil hij ons al een voorsmaak geven in een essay over de laatste geneeskundige hypothese aangaande de dood van Christus. De ervaring van de laatste wereldoorlog heeft het (geneeskundige) inzicht in de eigen aard van de traumatische „shock" verdiept en verbreed. Zijn uitgebreide kennis van de Joodse en Romeinse realia bij folteringen en bij de kruisiging, tevens zijn goede kennis van de Schrift, wendt de S. aan om te bewijzen dat de dood van Christus wel aan deze typische oorzaak moet toegeschreven worden. Hij wijst dus de vroegere hypothese van de geneesheren Barbet en Hyde, waarbij de dood van Christus zou zijn ingetreden door verstikking wegens de verlamming door kramp van de ademhalingsspieren van de hand. Het hele medicale betoog schijnt wel te sluiten. Hier en daar echter, b.v. als S. over de verloochening van Petrus handelt, vinden wij kleine vrijheden in de exegetische interpretatie van het Evangelieverhaal, die ons ietwat huiverig maken ten aanzien van het leven van Christus, dat de S. op zich genomen heeft.

P. FRANSEN

Heinrich SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, 124 blz., ing. DM 3.80.

Het aantal monographieën over bijbelse theologie is de laatste jaren sterk toegenomen, wat wel aantoont hoe vruchtbaar de aanbevelingen van de encycliek „Divino Afflante

Spiritu" zijn geweest. De theologie van Paulus over het doopsel is vooral te vinden in oofdstuk VI van de Romeinenbrief. In deze studie van Dr Schwarzmann word ons van lie passus een zeer grondige ontleding gegeven, die tevens uitmunt door grote klaarheid en cherpzinnigheid. De interpretatie die wordt geboden is die van Cyrillus van Alexandrië in ijn tweede mystagogische katechese. Ook Casel had er zich op beroepen voor zijn myste-rische uitleg van Rom. VI. T.o.v. deze nieuwe theorie echter wil Schr. geen stelling nemen. Het centrum van het werkje vormt de verklaring van vers 5 (blz. 27-48 en 94-106) dat als volgt wordt vertaald : „Wenn wir nämlich mit ihm in seinem Sterben durch dessen Nachbild zusammengewachsen sind, dann verwachsen wir aber erst recht mit ihm in zeiner Aufer-stehung". Er wordt goed aangetoond dat σύμφυτοι de vergelijking bevat met de inenting, die ook in 11, 17-24 voorkomt, maar ten onrechte haalt Schr. uit die passage ook het beeld van de wortel dat hij hier op Christus toepast. Wij zijn het eens met hem dat ὁμοίωμα betekent : „die im Bilde nachahmende (Tauf-) Handlung". Doch de gewrongen constructie die hij voorstelt lijkt ons tamelijk onwaarschijnlijk : de genitieven θανάτου en ἀναστάσεως zouden afhangen niet van ὁμοιώματι maar van σύμφυτοι, dat als substantief wordt be-schouwd. De afstand tussen de woorden is daarvoor te groot, en vooral hangt ὁμοιώματι dan in de lucht, zonder bepaling, terwijl het overal elders bij Paulus met een bepalende genitief wordt geconstrueerd. Alles is veel eenvoudiger, zo men als object voor σύμφυτοι er bij denkt : αὐτῷ ; dan loopt de constructie helemaal parallel met vers 4 waarvan dit de uitleg is. In het tweede deel wordt het nieuwe leven beschreven dat ons in het doopsel wordt geschonken, en in het derde, de rol die Christus daarin speelt. De formules die Paulus daarbij gebruikt om een mystische eenheid aan te duiden tussen Christus en de gelovige worden fijn ontleed, al wordt te veel aangeleund bij Deissmann voor de uitleg van de uitdrukking δοῦλος Χριστοῦ. Uit werken als dit blijkt duidelijk hoe rijk en suggestief de detailstudies over de theologie van het Nieuwe Testament kunnen zijn. Deze van Dr Schwarzmann heeft nog des te groter verdienste daar ze regelmatig ook de patristiek en de liturgische traditie weet te gebruiken.

I. DE LA POTTERIE

Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus ; eine Studie zur paulinischen Theologie*, (*Münchener Theologische Studien*, I Hist. Abt., Bd. 1), München, Karl Zink Verlag, 1950, 16 x 25, XVI + 226 blz.

Met dit werk loopt de nieuwe serie op veelbelovende wijze van stapel. In de laatste decenniën heeft de theologie zich intens bezig gehouden met Paulus' gedachten over sacra-ment en doop, maar daarbij wel eens meer gezocht naar brillante perspectieven en syn-thesen dan naar getrouwe weergave van Paulus' denken. Daarom zijn wij de schrijver bijzonder dankbaar voor de nauwgezette soberheid, waarmee hij in het eerste deel (p. 1-98) alle teksten die op het doopsel betrekking hebben (waaronder ook Eph. 2/4vv) verklaart en ongefundeerde beschouwingen terzijde schuift. In het tweede deel (p. 99-207) geeft hij dan een theologische synthese van Paulus' doopselleer, die hij aldus samenvat : „Die Grundidee des sakramentalen Mitsterbens usw. fusst auf der spezifisch paulinischen Denkweise, die das Heilsgeschichtliche (Adam-Christus-Parallele) und das Pneumatisch-Überzeitliche (in Christo) verbindet. Diese Überbrückung einer zeitlichen und sachlichen Kluft ist Paulus nur möglich geworden in der Gestalt Christi selbst, die ihm einerseits stets der historische Jesus und als solcher — heilsgeschichtlich — der Messias bleibt, andererseits als der pneu-matische Herr durch die Zeiten (nicht überzeitlich-zeitlos) fortlebt, bis er als Parusiechristus wiederkommt" (158). Wij kunnen hier niet in discussie treden over deze beschouwing, waarmede wij grotendeels accoord gaan, maar die toch hier en daar verder uitgediept zou moeten worden. Maar wij zullen dit mooie boek, met zijn uitgebreide kennis van de litte-ratuur (al is aan de schrijver het artikel van P. Druwé in dit tijdschrift [10, 1949, 201-223] ontgaan, dat in de exegese van Rom. 6 met hem overeenstemt), dankbaar benutten bij de studie van Paulus' doopselleer.
Testament 9), vierte von Prof. W. G. K. ergänzte Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1949,

P. SMULDERS

Hans LIETZMANN — W. G. KUEMMEL, *An die Korinther I/II*. (*Handbuch zum Neuen* 17 x 25, III + 214 blz., ing. DM 12.40 geb. DM 14.20.

Meer dan tien jaar zijn voorbij sinds het laatste deel van het „Handbuch zum N.T." van de pers kwam. H. Lietzmann, van wie de collectie was uitgegaan, was ondertussen gestor-ven. De leiding werd overgenomen door G. Bornkamm. Deze vierde uitgave van Lietzmann's

kommentaar op de brieven aan de Korinthiërs werd toevertrouwd aan G. Kümmel. Uit eerbied voor het zo belangrijk werk van de meester, werd besloten zijn tekst onveranderd weer uit te geven. De noodzakelijke aanvullingen of wijzigingen werden aangebracht in een aanhangsel van 50 blz. waarnaar telkens verwezen wordt door een sterretje in de tekst. De meeste van die nota's zijn van bibliographischen aard. In 't algemeen heeft G. Kümmel er naar gestreefd aan zijn toevoegingen een meer theologisch karakter te geven. Enkele interpretaties van Lietzmann werden niet bewaard, b.v.: Kümmel neemt niet aan dat Petrus te Korinthe zou geweest zijn (167); in 1 Cor X, 16 „panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est?" wordt deze laatste uitdrukking verstaan niet meer van het physisch lichaam van Christus, maar van het mystisch lichaam: deze nieuwe verklaring schijnt moeilijk te aanvaarden, om reden van het zo treffend parallelisme met „sanguis"; voor 1 Cor XV, 24 wordt Lietzmann's eschatologische interpretatie van „finis" = Rest (met de theorie van het tussenrijk) gelukkig opgegeven (193); 2 Cor III, 17 („Dominus spiritus est") wordt beter en grondiger verklaard. Door deze aanvullingen van Kümmel heeft de kostbare kommentaar van Lietzmann zeker aan waarde gewonnen. Mogen de verbeteringen van de andere delen der reeks in dezelfde geest worden ondernomen.

I. DE LA POTTERIE

Karl BUCHHEIM, *Das messianische Reich, Ueber den Ursprung der Kirche im Evangelium,* München, Kösel-Verlag, Hochland-Bücherei, 1950, 11 x 19, 462 blz., geb. DM 12.

Dit is een historische studie, op grond van exegetisch onderzoek van de Evangelies, over het ontstaan van de Kerk. Schr. wenst te werk te gaan louter volgens de historische methode. Eerbied voor een historisch vaststaand getuigenis is zeker evenveel waard als een vaststaande natuurwet. Waar dan bovennatuurlijke gebeurtenissen door historisch-critisch onderzochte getuigenissen bevestigd worden is een afwijzende houding t.o.v. de werkelijkheid van deze gebeurtenissen voor een historicus niet langer op haar plaats. Tegen dit principe en zijn toepassing is zeker niets in te brengen. Men merkt echter dat schr., waar hij zijn historisch domein verlaat, waar hij b.v. probeert de physiologische genese van een dodenopwekking te verklaren (blz. 436), of waar hij, om te benadrukken dat de H. Geest niet een loutere abstractie is, van deze zegt dat Hij is „etwas Leibhaftiges übernatürlichen Wesens" (blz. 345) minstens in zijn woordkeuze niet erg gelukkig was. Meer dan een theoloog voor geoorloofd mag achten stelt schr. het christelijk doopsel op gelijke voet met dat van Joannes de Doper (b.v. blz. 423). Als enig verschil tussen beiden wordt aangegeven dat Joannes naamloos doopte, omdat hem de persoon van de Messias nog niet bekend was (blz. 102). Interessant zeker is de opmerking dat reeds door Joannes' doopsel een werkelijke band met de Messias tot stand kwam (blz. 345) maar daarom was het nog geen sacrament, dat *ex opere operato* de Heiligmakende Genade verleent. Deze bemerkingen zijn nochtans enkel bedoeld als critiek op enkele détails. Het geheel is een degelijke historische weerlegging van de liberaliserende protestantse theologie, waartegenover voortreffelijk in het licht wordt gesteld, hoe Jezus aanspraak heeft gemaakt op een werkelijk koningschap, hoe Hij tegenover de wereldlijke macht voor zich en voor zijn Kerk zo niet politieke dan toch, wat schr. noemt, een „theopolitische" macht opeiste, en, hoe Hij meer is komen verrichten dan een louter ethische hervorming invoeren, die zou berusten op persoonlijke overtuiging en inzicht en niet op het geloof aan Zijn goddelijk zoonschap (b.v. blz. 28, 71, 138, 291, 355....). Tegenover de eschatologen ligt het antwoord volgens schr. bevat in de vaststelling dat de verheerlijking van Christus reeds essentieel werkelijkheid geworden is op het Kruis. Vanaf dit ogenblik heeft de uitoefening van de koninklijke waardigheid van Christus, nl. in de Kerk, een aanvang genomen (b.v. blz. 140, 301). In zijn verblinding wil het joodse volk, voorlopig, Christus niet als de Messias erkennen. Dat deze voorlopige toestand zo lang zou duren en bij gevolg ook de parousie zo lang zou uitblijven is aan de eerste christenen pas duidelijk geworden na de marteldood van Stephanus (blz. 337).

Voor vele historische aanwijzingen geeft schr. de voorkeur aan Joannes boven de Synoptici (b.v. p. 265). Hij biedt menige historisch-exegetische verklaring, sommige solied bewezen andere minder, die nieuw inzicht geven in evangelische episodes of woorden van Christus, zo b.v. waar hij het heeft over de houding van de Apostelen, en van Petrus in het bijzonder, tijdens de tragische gebeurtenissen van Christus' lijden en kruisdood (blz. 283); zo ook nog de identificatie van Petrus met een van de twee Emmaüsgangers (blz. 304 seq.). Zeer interessant lijkt mij eveneens het opzet om het ontstaan en de groei van de Kerk als cultusinstelling en van het Rijk van de Messias in verband te brengen met de maaltijden, welke Christus tijdens zijn openbaar leven als toekomstige Messias-koning met zijn leerlingen hield. Deze maaltijden kregen hun volledige betekenis op het Laatste Avondmaal en vonden hun voortzetting in de Eucharistie, voorafbeelding van het hemelse gastmaal, waar-

aan de Messias-koning met de gerechtigen zal aanzitten wanneer het missiaanse Rijk zijn volledig beslag gekregen zal hebben na de parousie (blz. 55 seq., 81 seq., 267, 389 ....). Het is een zeer verrijkend boek, waarin een leek met grote vakkennis en met grote liefde de stichting door Christus van een Kerk, die in haar wezenlijke trekken reeds katholiek te noemen is, met afdoende historische argumenten bewijst.

J. VAN TORRE

Albrecht OEPKE, *Das neue Gottes Volk im Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1950; 16 x 22.5, 524 blz., geb. DM 28.

In een omvangrijke en gedachtenrijke studie behandelt de zeventigjarige Lutheraanse Theologieprofessor Albrecht Oepke van de Universiteit te Leipzig, de idee „volk Gods", welke hij terecht beschouwt als een van de schragende pijlers van de Openbaring. Het boek zet in met een onderzoek van de brief aan de Hebreën, de Barnabasbrief en het vijfde boek van Esdras. De idee van „volk Gods" wordt overgenomen uit het O.T. en toegepast op de nieuw gestichte Kerk. Om deze reden wordt aan de joodse gemeenschap, de toepassing ervan op zich zelf voortaan ontzegd omdat zij aan het O.T. definitieve, eeuwigheidswaarde toekent (blz. 68). Volgt dan het tweede deel waarin de idee genetisch belicht wordt vanaf het O.T., overheen Jezus' prediking en de eerste christenheid tot en met het modern tijdperk. Volgens het betoog van schr. was het Luther die, met zijn leer over de onzichtbare Kerk (welke toch ook een zichtbare verschijning van de Kerk niet in de weg staat blz. 419) en met zijn theorie over „beide Rijken", nl. over de kerkelijke en de wereldlijke macht (blz. 460) nog het best de oorspronkelijke betekenis welke de idee in de eerste christenheid bezat, benadert en voortzet, terwijl de M.E. en het Pausdom de idee vermaterialiseerd hadden en omgebogen in de richting van hierarchische aanmatiging en antisemietische strijd (blz. 432). In een derde deel schakelt schr. zijn conclusies in in de actuële probleemstelling. Het onderzoek wordt eerst hernomen volgens de methode van de Formgeschichte. Vervolgens neemt schr. stelling t.o.v. de „religionsgeschichtliche Forschung", aan dewelke hij verwijt zich meer dan eens schuldig te maken aan voortvarendheid en die hij aanmaant toch niet te vergeten dat het Christendom de wereld veroverd heeft, niet dank zij de kenmerken, welke het met andere godsdiensten gemeenschappelijk bezit, maar juist door datgene wat het specifiek eigen is (blz. 480). Ten slotte geeft hij in grote lijnen een schets hoe volgens hem de verhoudingen dienen te zijn van het „volk Gods", dat niet zonder meer met de gevestigde Kerk te vereenzelvigen is (blz. 487), t.o.v. Jodendom, volk, Staat en internationale gemeenschap. Op grond van zijn inzicht in het N.T. en van zijn reformatorische beginselen meent hij in ieder geval te moeten afzien van de M.E. opvatting het volk Gods te beschouwen, ofwel als een organisatie, die de nationale Staten kon overkoepelen, ofwel als een werkelijkheid, die naast en afgescheiden van deze nationale Staten zou bestaan (blz. 487). Deze korte inhoudsopgave, die in hare beknoptheid noodzakelijkerwijze deformerend werkt, laat niet genoeg het ernstig, wetenschappelijk karakter van het werk tot zijn recht komen. De stellingen van schr. zijn meer dan eens voor een katholiek onaanvaardbaar maar openen steeds vergezichten en sporen aan tot voortgezette studie van de opgeworpen problemen.

J. V. T.

Arthur Michael RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London, Longmans, Green and Co., 1949, 14.5 x 22, 160 blz., geb. 9/6.

F. Donald COGGAN, *The Glory of God, being Four Studies in a ruling Biblical Concept*, London, Church Missionary Society, 1950, 14 x 21.5, 61 blz., ing. 2/6.

Het eerste deel van Prof. Ramsay's boek handelt over de glorie van God, het tweede over de transfiguratie-glorificatie van Christus, waarvan de auteur de religieuze draagwijdte in het licht wil stellen. Als S. Jan de transfiguratie als afzonderlijk gebeuren niet verhaalt, dan is dit omdat hij gans zijn Christusgetuigenis opgebouwd heeft op het thema van de glorificatie: het mensgeworden Woord is niets anders dan de gloria Dei. Zijn evangelie is het evangelie van de glorie. Hieruit blijkt eens te meer hoezeer de theologie van de vierde evangelist in zuiver bijbelse bodem geworteld is. Het gloriebegrip is inderdaad overal aanwezig in de H. Schrift, en Prof. Ramsey toont aan hoe de geïnspireerde Schrijvers het progressief in meer geestelijke en adaequate zin gebruiken. Waar het Oud-testamentische *Kabod* de kracht en majesteit van de ongenaakbare en toch aanwezige Jahweh verbond met de physische phenomenen van licht en schittering, daar betekent het Nieuw-testamentische δόξα het God-openbarende, door Hem medegedeelde en Hem niettemin eigen-blijvende en onvervreemdbare leven. Dit boek geeft een merkwaardige perspectivering van het

gloriebegrip doorheen de H. Schrift; het laat aan de theoloog evenwel nog grotendeels de taak over om dit begrip dogmatisch te verwerken.

De vier studies van Coggan over de glorie in het O.T., bij de Synoptici, S. Jan en S. Paulus vertonen veel affiniteit met het werk van Ramsey. Ze zijn echter synthetisch eerder dan technisch analytisch en bedoeld voor het praktisch godsdienstonderwijs.

E. VANDENBUSSCHE

Anton SCHRANER, *Vom Worte Gottes, Einführung in die Heilige Schrift,* Einsiedeln, Meinrad Verlag, 1950, 15 x 21, 255 blz.

De H. Schrift wordt, God zij dank, weer gelezen, en soms nog wel meer door leken, als door priesters. Overal verschijnen dan ook inleidingen op de Bijbel. Déze doet op vlotte, heldere en voor leken uiterst bevattelijke wijze een massa wetenswaardigheden aan de hand over de Bijbel, zijn ontstaan, eerste schrijfwijze en taal, verdere vertalingen (Septuagint en Vulgaat) ook in de moderne volkstalen, vooral in het Duits (de eerste gedrukte uitgaven). Ook de inspiratie en de inerrantie worden goed uitgelegd, en zoals voor verscheidene andere hoofdstukken het geval is, wordt voortdurend rekening gehouden met de principes, en eventueel de vooroordelen van de Protestanten ten opzichte van de Katholieke houding tegenover de Bijbel. Daar de bronnenaangave zeer verzorgd werd, is dit boek tevens van grote waarde voor priesters. Over de manier, waarop men de Bijbel lezen moet, horen wij, behalve enkele waardevolle morele opmerkingen over nederigheid, geloof, en zuiverheid van harte, minder.

P. FRANSEN

Prof. D. M. SCHLUNK, *Merkstoff zur Bibelkunde, Manuskript für Vorlesungen,* 2 Hefte, 7. verbesserte Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950, 14.5 x 21, 56 en 47 blz., ing. DM 1.60 en 1.40.

De theologen, en zelfs onze beste leken, zijn zich, God zij dank, met hun volle aandacht steeds meer gaan toeleggen op de studie en de lezing van de H. Schrift. Dat hier tegenwoordig heel wat realia bij komen kijken, maakt deze studie er niet gemakkelijker om. Daarom heeft Prof. S. deze twee handige consultatieboekjes opgesteld, het een voor het Oude en het andere voor het Nieuwe Testament. Zij werden opgesteld voor studenten in de theologie. Dat ook professoren in dogmatica, vooral zo hun geheugen meer weg heeft van „la faculté d'oublier", deze korte handleiding niet zullen versmaden, lijdt bij ons geen twijfel. Behalve een algemene inleiding geeft Schr. voor elk boek van de Schrift, een bondig overzicht van het ontstaan, de auteur en de datering, de inhoud met de voornaamste problemen (doubletten, tegenspraak en apocryphe stukken), en tenslotte de voornaamste teksten, die voor predikatie in aanmerking komen. De s. is protestant. Zo schijnt hij b.v. niet te weten, dat er ook katholieke studiecentra zijn voor Bijbelkunde in Jerusalem en in Rome. Daar hij nochtans bij de essentiële data blijft, kan zijn werk, behoudens de nodige correcties, ook door een katholiek gebruikt worden.

P. FRANSEN

Otto KARRER, *Neues Testament, uebersetzt und erklärt,* München, Ars Sacra Verlag, 1950, 11 x 16.5, DM 9.90.

Een nieuwe, in moderne taal gestelde vertaling van het N. T. Zulk werk is aan een schrijver als Karrer wel toevertrouwd. Het heeft geen nut op bijzonderheden in te gaan, maar als geheel zal het boek aan de gelovigen uitstekende diensten bewijzen. Zeer nuttig is in de Anhang het: Register zum Lehrgehalt.

L. ROOD

Fritz TILLMANN, *Die Episteln und Evangelien der Festtage,* 2. Aufl., 13.5 x 22, 542 blz., DM 16.— ; *Die sonntäglichen Episteln im Dienste der Predigt erklärt,* 5. Aufl., 740 blz.; *Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt,* 8. Aufl., 864 blz.; *Ausgewählte Schriftlesungen für Predigt und Unterricht erklärt,* Bd. I, 2 Halbb., 14.5 x 21.5, 352 + 354 blz., elk DM. 12. Allen bij Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1950.

De boeken van Tillmann vinden aftrek, zoals uit de vele herdrukken en de uitgave van het nieuwe werk, dat gedeelten uit het N.T. commentarieert die op de Zon- en Feestdagen niet voorkomen, overduidelijk blijkt. Dat feit verwondert niet. Al is hij geen groot kunste-

naar, T. paart een grondige kennis aan een heldere en voor de zielen vruchtbare ontwikkelingsgave. Vooral priesters zullen van zijn arbeid veel profijt hebben.

L. ROOD

C. S. LEWIS, *The Literary Impact of the Authorised Version*, London, Athlone Press, 1950, 22 x 14, 26 blz., 2/ .

Voortreffelijk behandeld. Besluit: de litteraire invloed van de bijbelvertaling is geringer geweest dan veelal gedacht wordt, omdat de bijbel enerzijds te algemeen religieus, anderzijds te zelden litterair gelezen en gesmaakt werd. Trouwens, „You can read it as literature only by a *tour de force*".

E. VANDENBUSSCHE

John BAILLIE, *The Belief in Progress*, London, Oxford University Press, 1950, 13.5 x 20, VIII + 240 blz., geb. 10/6.

Dit boek wijdt Prof. Baillie opnieuw aan de verhouding van godsdienst, speciaal christendom, en beschaving, waarover hij reeds in meerdere werken gehandeld heeft. Hetzelfde onderwerp dat door katholieke theologen, in enigszins ander perspectief, bestudeerd wordt als het probleem van natuur en genade. De auteur stelt zich de vraag in de volgende termen: er bestaat een zeer verspreid en als het ware onuitroeibaar geloof in de vooruitgang ook van de ethische en eigenlijk geestelijke conditie van het mensdom, ofschoon wij in de geschiedenis empirisch nauwelijks iets anders dan technische vooruitgang constateren. Waarop berust dit geloof? Noch in het Oosterse noch in het Westerse heidendom, met hun cyclische opvatting van de tijd, is het *apriori* voor dit geloof te vinden. Beide waren grondig pessimistisch. Het feit dat het geloof in de vooruitgang der moderne tijden een produkt is van de Renaissance, en dat het buiten en meestal tegen het christendom gevestigd werd in de rationalistische, biologisch en algemeen evolutionistische theorieën van latere eeuwen, mag ons niet doen denken dat dit *apriori* van profanen aard is. Het optimisme dat op deze theorieën berustte is thans duidelijk gefrustreerd. Dit *apriori* is van religieuze aard, joods en christelijk. Israël en het christendom zijn het toneel der „hoop". Wel moet toegegeven worden dat het middeeleeuwse christendom deze hoop al te zeer op het andere leven gericht heeft — een overdrijving die een formele dwaalleer is geworden bij de moderne eschatologisten —, doch daarin heeft het slechts een aspect van de evangelische boodschap al te zeer benadrukt; om ons optimisme, onze hoop, ons geloof in de vooruitgang, ook in deze wereld, hecht te funderen hebben wij slechts terug te gaan naar het apostolisch christendom. — Na lezing van Prof. Baillie's schoon en genuanceerd boek, zal menig lezer hem de pijnlijke vraag stellen: En waar is nu de Christus, waar al onze hoop op gevestigd is, en het Rijk van Christus waarin, zoals U zo overtuigend aantoont, het Rijk van God *reeds gekomen is?*

E. VANDENBUSSCHE

Humani Generis, Encycliek van Paus Pius XII over sommige valse meningen die de grondslagen der katholieke leer dreigen te ondermijnen. Vertaald door F. A. J. VAN NIMWEGEN C.ss.R., Hilversum, N.V. Gooi en Sticht, (*Ecclesia docens*), 13 x 24, 44 blz., prijs bij intekening f 1.20; buiten intekening f 1.45.

Deze uitgave spreekt eigenlijk voor zichzelf: een der belangrijkste stukken welke Pius XII uitvaardigde wordt ons in nederl. vertaling voorgelegd door de reeds overbekende P. Van Nimwegen, die de stemmige sfeer van een encycliek in zijn correcte vertaling weet te bewaren; en dit in de Ecclesia Docens-reeks, waarin steeds behalve de vertaling ook de oorspronkelijke latijnse tekst gegeven wordt. Een inleidend voorwoord en een analytische tekstindeling bevorderen voor eenieder een gemakkelijke leesbaarheid.

H. GEURTSEN

Friedrich HAUCK, *Theologisches Fremdwörterbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950, 13 x 20, 176 blz., geb. DM 6.80.

Grieks en Latijn raken uit de mode, zodat een groot deel van de wetenschappelijke terminologie onverstaanbaar is geworden tot voor de wetenschappers zelf. Met een korte opgave van de etymologie, de betekenis en de verwante begrippen van talloze woorden uit de bijbelse, speculatieve en praktische theologie, alsmede uit de liturgie, de archeologie, de vergelijkende godsdienstwetenschappen, de psychologie en de philosophie tracht de S. hierin

te verhelpen. De ernst van een dergelijk werk wordt het best afgewogen aan de zorg waarmede die steekwoorden, waarvan de S. uiteraard minder op de hoogte is, werden bepaald. Zo mag men zeggen dat de bepalingen van termen uit de R.K. wetenschappelijke taal over het algemeen juist zijn, en niet beinvloed door dogmatische controversen of confessionneel misverstand. De volmaaktheid is nochtans niet van deze wereld, en zo willen wij enkele bezwaren voorleggen, waarmede tevens de lezers concreet worden ingelicht over de aard van het werk. Enkele bepalingen, die op de Paus betrekking hebben zijn niet helemaal juist: „allocutio": niet vooral over politiek; „pornokratie"!; „Civiltà Cattolica" slechts officieus orgaan van het Vatikaan. Ook de Jezuieten moeten er nog wat aan geloven: zo de „reducties" zeer goed beschreven worden, hebben wij nog enkele eenzijdige bepalingen van „Intentionalismus" „Tutiorismus" en natuurlijk „Restrictio mentalis". Bij mijn weten denkt geen enkel Jezuiet, als hij IHS schrijft, aan „Jesum habemus Socium", tenzij wellicht een humorist, of vanuit louter private devotie! „Byzantinismus" wijst ook op overdreven dialektiek; „hesychasten" waren niet louter „schwärmerisch". „Ecrasez l'infâme" van Voltaire slaat op Christus. Scotus was zeker een nominalist. Pileus, lavabo en lavacrum worden niet juist bepaald. Om consequent te zijn met zich zelf moest de S. nog bijvoegen: gratia sufficiens, potestas magisterii, sensus spiritualis in de Schrift. Bañezianismus tegenover Molinismus (te algemeen) en Kongruismus (niet helemaal juist), Hinayana-Buddhismus tegenover Mahayana; circumincessio samen met Perichorese; starzen of „Starez".

P. FRANSEN

Roy J. DEFERRARI and Sister M. Inviolata BARRY, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works*, with the technical collaboration of Ignatius McGUINESS O.P., fasc. I (a-c), Washington, The Catholic University of America Press, 1948, 23.5 x 28, X + 262 blz., 12.50 dollars.

Dat Sint Thomas regelmatig „klassieke" woorden gebruikt in niet-klassieke betekenis en dat men bij hem veel woorden tegenkomt, die men helemaal niet bij de „klassieken" vindt, is algemeen bekend. Ook dat het Latijn van Thomas in stijl en vocabulaire überhaupt iets zeer persoonlijks heeft, al verschilt het weer voor verschillende werken. Wil men dus Thomas lezen in zijn oorspronkelijke tekst — wat toch altijd de beste wijze blijft om zijn theologische en philosophische opvattingen te leren kennen — dan moet men voldoende vertrouwd zijn met het hem eigen idioom, en dit vraagt meer dan de (tegenwoordig toch reeds erg magere) klassieke vorming onzer gymnasia en seminaria. Het hier aangekondigde Lexicon, dat primair bedoelt een hulpmiddel te zijn voor het verstaan van Sint Thomas' Latijn, kan zo indirekt veel bijdragen tot het beter begrip van zijn theologische en philosophische leer. Er moet door Dr Deferrari en zijn medewerkers een reusachtige arbeid verzet zijn om tot het beoogde resultaat te komen. Alle woorden van de Summa Theologica werden verwerkt, en bovendien nog andere woorden uit andere geschriften van Thomas, die volgens het oordeel der samenstellers van meer dan gewoon belang waren. Eerst wordt het woord in zijn verschillende Engelse betekenissen weergegeven, daarna elk dezer betekenissen met voorbeelden uit de werken van Thomas geïllustreerd; geeft Thomas zelf definities van de door hem gebruikte woorden, dan gaan deze natuurlijk aan de voorbeelden vooraf. Adagia en andere veelvoorkomende Thomistische volzinnen worden onder hun hoofdwoord opgenomen. Hoewel dit werk een Lexicon van Thomas' Latijn is en geen philosophisch woordenboek, moest het uit de aard der zaak toch in het kort de voornaamste philosophische implicaties der gebruikte terminologie aangeven, hetgeen dan ook — niet zelden zeer geslaagd — geschiedt. Ook om deze reden is dit Lexicon een waardevol werkinstrument. In de aflevering, die voor ons ligt (letters a-c) leze men b.v. onder de a: absolutus, abstractio en abstrahere, accidens, actio en actus, ago, amor, analogia, anima, animal (wie weet wat „apirocalia" betekent?), ars; etc. etc.

Enkele tekorten, die ons bij steekproeven troffen. „Appropriatio" had o.i. een uitvoeriger en meer genuanceerde behandeling verdiend. Wat is de precieze betekenis van „certitudo opinionis"? „et passim" slaat toch niet op „a rather extensive use of the word in that sense in the Summa Theologica"? Onder „credo" werd de meest algemene betekenis van „vrije zekere verstandsinstemming" verwaarloosd. — Typographisch zouden de indelingen volgens (1), (2), (3) etc. beter moeten uitkomen. Ook een eenvormige afkapping van de Latijnse woorden aan het eind van een regel lijkt ons wenselijk. Wij hopen dat ook de overige afleveringen van dit nuttige Lexicon ons binnen afzienbare tijd ter beschikking zullen staan en dat zowel de geplande kleine studenten-editie, alsook de reeds voltooide concordans voor de Summa Theologica spoedig het licht mogen zien.

F. MALMBERG

Mélanges Jules Lebreton, deel I, (*Recherches de Science Religieuse* 39, 1951, nn. 2-4), 16.5 x 25, 480 blz., 1500 Fr. frs.

„Reverendo Patri Iulio Lebreton, sexagesimum sub Xti vexillo annum iam explenti, de M. Tullio primum, dein de primordiis Ecclesiae et de SS. Trinitatis mysterio praeclare merito, fratres, amici, discipuli, debitores hanc grati animi significationem dedere", aldus luidt de opdracht waarmede deze waardige, uiterlijk en innerlijk zeer verzorgde feestgave opent. Als nn. 1-2 van de RSR 1952 zal nog een tweede deel verschijnen. Wij hopen op het geheel nog terug te komen.

John TRINICK, *St. Gregory of Nyssa and The Rise of Christian Mysticism*, (*Burning Glass Paper*, No. 26), Shorne, Kent, Ridgeway House, 1950, 12 x 18.5, 35 blz., 1/6.
Intelligente vulgarisatie: al het essentiële wordt gezegd, aan de hand van Daniélou en Von Balthasar.

R. LEIJS

Paul DABIN S.J., *Le Sacerdoce Royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, (*Museum Lessianum*, Sect. théol., n. 48), Brussel, L'Edition Universelle, 1950, 15 x 23, 644 blz., 360 belg. frs.

Van Pater Dabin z.g. stamt de leuze, die heden ten dage door de Ecclesiologen wel algemeen als juist aanvaard is: „il nous faut une laïcologie". En hij heeft de daad bij het woord gevoegd. Na in 1941 een werk van 493 blz. gepubliceerd te hebben over *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints*, trachtte hij in dit boek, dat nog 150 blz. meer telt, op positieve en constructieve wijze de fundamenten voor een laïcologie uit te bouwen door een theologisch-historisch onderzoek in te stellen naar de leer der traditie omtrent dit koninklijk priesterschap. Het resultaat is de moreel eenstemmige leer van de overlevering, steunend op de H. Schrift, dat de gedoopten en gevormden een zeker priesterschap, een zeker profetisme, een zeker koningschap bezitten, ongetwijfeld verstaan in ruimere zin, maar toch niet uitsluitend metaphorisch opgevat. Schr. heeft een soort van *repertorium* van traditie-gegevens tot op onze dagen willen samenstellen, een praktisch bruikbaar werkinstrument, ingedeeld in 5 secties, die elk op zich chronologisch (niet ideologisch) zijn opgezet (Latijnse Vaders — Scholastiek en Contra-reformatoren — Modernen en tijdgenoten — Griekse en Oosterse Vaders — Westerse en Oosterse liturgieën). Men kan over de geschiktheid van deze volgorde disputeren, men kan zich afvragen waarom sommige documenten wèl en andere niet zijn opgenomen, men kan met Schr. van mening verschillen over bepaalde dogmatische inzichten, men kan de Inleiding bijwijlen misschien wat schoolmeesterachtig vinden, — hoe zou een grootse opzet als deze in eerste uitvoering niet voor vele verbeteringen vatbaar zijn! Maar onbetwistbaar lijkt ons, dat hier een moeizaam en hoogst vruchtbaar voorwerk geleverd is, waaruit de laïcologie groot voordeel trekken kan. En dit was het immers wat aan Schr. de laatste 20 jaren van zijn leven (hij stierf in 1949 op 58-jarige leeftijd) voortdurend voor ogen stond. Het „Museum Lessianum" stelde met het uitgeven van dit lijvig boekdeel niet enkel een daad van piëteit, maar ook van reële waarde voor de theologische benadering van het zo actuele lekenprobleem.

F. MALMBERG

Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, 2e éd. revue et corrigée, Leuven, E. Nauwelaerts, 1950, 16.5 x 25.5, XVI + 808 blz., 300 belg. frs.

Dat van een Leuvense „magister-dissertatie" van deze omvang binnen de 5 jaar een tweede druk nodig bleek, getuigt wel van de bijzondere actualiteit en de voortreffelijke behandeling van het onderwerp. De opzet en zelfs, voor zover mogelijk, de typografische dispositie van de eerste uitgave werden behouden; het „revue et corrigée" dezer nieuwe editie beperkt zich tot enige kleine verbeteringen en toevoegingen. De waardevolste stukken van Aubert's uitstekend werk lijken ons het 3e en met name het 4e hfdst. van het eerste deel: nergens vindt men zo nauwkeurig en betrouwbaar de betekenis der veroordeling van Bautain historisch onderzocht, nergens de leer van het Vaticanum zo precies en uitgewogen weergegeven (dit sluit natuurlijk niet alle kleine meningsverschillen uit: o.i. moet b.v. in de kwestie over de schuldigheid van de afval van het katholiek geloof, althans nader uitgelegd worden wat bedoeld wordt met „des raisons apparemment valables" en hoe dit speciaal geval in overeenstemming kan gebracht worden met het door het Concilie voorgehouden universele beginsel „nullam unquam haberi posse iustam causam"). Maar ook b.v. het

uitvoerige 2e hoofdstuk van deel II (Les controverses autour de la méthode d'immanence) is zeer verdienstelijk bewerkt en bijgevolg zeer kostbaar. Het derde deel — „où l'on a tenté, à propos de quelques points particulièrement importants, d'esquisser la solution qui, dans l'état actuel de la réflexion thélogique, paraît avoir le plus d'avenir devant elle") -- is uiteraard het meest kwetsbare, hoewel ook hier vaak diepe en schone partiële perspectieven geboden worden. Als synthese echter kan het ons nog niet geheel bevredigen. Met name komen o.i. het intrinsiek christelijk en intrinsiek katholiek karakter van de geloofsakt niet voldoende tot hun recht, noch de synthese van inwendig en uitwendig getuigenis Gods, noch de redelijkheid als wezenseigenschap van de theandrische akt van geloof. Maar wij zijn hier op zeer glad theologisch terrein, „où les plus compétents hésitent à conclure et avouent en être encore à la recherche d'une solution définitive". En wij eindigen dan ook met een hartelijke gelukwens aan de auteur, wij danken hem voor zijn waarlijk magistrale „dissertatio ad magisterium", en zien vol verwachting uit naar zijn verdere publicaties over deze materie.

F. MALMBERG

Bernhard SCHULTZE, S.J., *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum,* Wien, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1950, 15 x 23, 456 blz., geb. S. 69.50.

Ab Oriente lux! Steeds meer zullen de Oosterse Kerk, haar theologen en geestelijke schrijvers, zowel leken als priesters ons bekoren. Wij vinden in dit werk een inleiding op een 25 Russische auteurs van de twee laatste eeuwen. De meeste hoofdstukken waren reeds vroeger, althans onder een eerste vorm, in verschillende tijdschriften verschenen. Dit geeft aan het werk een nogal disparaat karakter. Soms hebben wij meer te doen met een kleine bloemlezing van hun stellingname tegenover Christus, de Kerk en het Pausdom. Andere hoofdstukken daarentegen zijn uitgegroeid tot een kleine, maar waardevolle monographie. Wij vinden er de bekende romanschrijvers Tolstoj, Dostojevskij en Gogol, de philosophen Tchaadev en Berdiaev, de theologen Chomjakov, Florenskij en Bulgakov. Met zijn waardevolle inleidingen, zijn selecte bibliographie en genuanceerde vergelijkingen en studies biedt dit werk een uitstekende inleiding in deze uitgebreide literatuur.

P. FRANSEN

E. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe* (*Russie et Chrétienté*, n. 5), Paris, Les éditions du Cerf, 1950, 14 x 23, 182 blz., 360 Fr. fr.

Christendom is geen theorie, maar een praktijk, niet eens allereerst een levensbeschouwing, maar een beleving. Hoe de Russische Kerk concreet zich de volmaaktheid van deze beleving heeft voorgesteld in de persoon van hare heiligen is dus een vraag, die ten zeerste helpen kan tot het oekumenisch begrijpen van dit deel van de Christenheid. Met interessante beschouwingen over de eigen aard van de kerkelijke heiligverklaring in de Russische Orthodoxie, krijgen wij in dit boek vóór alles een boeiende beschrijving van de grote typen van heiligen in de Russische gemeenschap. Eerst hebben wij de „lijders" (strastoterpets), die als martelaar, of eenvoudig in de gelovige aanvaarding van een tragische dood het model van de lijdende Christus nabeelden. Dan de „dwazen om Christus" (Yoerodivi), die alle menselijke wijsheid versmadend, in vernedering, of wel ook in vrijmoedige vermetelheid getuigenis afleggen voor „das ganz Andere" in het Evangelie. Ten slotte zien wij de meer bekende heilige monniken (starets), die in hun klooster en daarbuiten de voornaamste dragers zijn geweest van de Russische vroomheid. Ascetisch en mystisch, kerkelijk, maar eerder non-corformistisch, nogal extremistisch op zijn Russisch, in rijkdom en armoede, zien wij ze allen trouw blijven aan het Evangelie, aan Christus en de mysterieuze aandrang van Zijn genade in de zielen. Een werkelijk lezenswaardig boek.

P. FRANSEN

Metropolit SERAPHIM, *Die Ostkirche (Sammlung Völkerglaube)*, met 13 illustraties, waarvan één in kleurendruk, Stuttgart, W. Spemann Verlag, 1950, 11.5 x 19, 340 blz., ing. DM. 10.80.

„Lux ab Oriente": dit willen ons de verschillende schrijvers van dit werk bijbrengen. Het Licht komt uit het Oosten, en wel met het accent op de eeuwenoude Russische opvatting van de Orthodoxie. Het dogmatisch deel, alsook de hele redactie wordt bezorgd door het bekende hoofd van de Orthodoxe Middeleuropese Kerkprovincie, de aartsbisschop van Berlijn en Duitsland, de metropoliet Seraphim. Het is een rustig, heldere uiteenzetting van

het Oosterse dogma, met verscheidene voor Katholieken zeer belangwekkende bemerkingen over Traditie, Genade en Kerk. Twee punten worden beslist tegen het R.K. dogma gehandhaafd: de afwijzing van het *Filioque* en van de onfeilbaarheid van de Paus. De eigen waarde van deze uiteenzetting ligt vooral hierin, dat doorlopend gewezen wordt op de Liturgie als draagster van de dogmatische Overlevering. Prof. Iwan Tsjetverikov van de vroegere keizerlijke Geestelijken Akademie in Kiev bezorgde het historisch overzicht over het ontstaan, de groei en de verdere verspreiding in autocephale kerken van de orthodoxe Christenheid, alsook van de voornaamste afgescheurde kerken uit het Oosten. Dit overzicht werd zeker oecumenisch bedoeld en in die geest uitgewerkt, met deze ene restrictie nochtans, dat de S., waar hij het grote schisma behandelt tussen Oost en West, alleen oog heeft voor de fouten, die in het Westen begaan werden. Het derde deel, van de hand van priester Wassilij Lengenfelder uit Belgrado, is het meest oorspronkelijke. Daar de Oosterse Kerk minder belang hecht aan de rationele verklaring van het dogma, en haar krachten wijdt aan de beleving ervan, wordt in dit deel de beleving van het christelijk leven onderlijnd. Hierin komen interessante bladzijden voor over de zin der ikonen, de Sacramenten, de kerk als godsdienstig en religieus gebouw, de Liturgie in hare volkse verbondenheid, en ten slotte de eigen betekenis van het cenobieten- en staretzenleven in de orthodoxe gemeenschap.

P. FRANSEN

Gaston SALET, S.J., *Richesses du Dogme Chrétien,* 2me édition, Paris, Éditions Xavier Mappus, 1950, 14 x 19, 239 blz.

Enige brochures, verschenen in de collectie „Le Témoignage chrétien", worden in dit kleine boekje samengebundeld onder één motief: „pour les âmes le dogme chrétien est toujours le bon pain savoureux." P. Salet, van wien menig artikel ook vertaald is in andere talen, weet op zeer innige wijze de hoge waarheden en zelfs de ontoegankelijke geheimen van het christendom voor te stellen als een rijkdom van licht en leven.

H. GEURTSEN

Bede FROST, *The Christian Mysteries,* London, Mowbray, 1950, 19.5 x 13, 174 blz., ing. 8/6.

Deze even klare als sobere uiteenzetting van de geloofsleer komt ons katholieken enerzijds uiterst klassiek voor, omdat wij er de methode onzer theologische leerboeken in terugvinden: omschrijving van het mysterie, bewijs uit Schrift en Traditie, anderzijds echter doet zij vreemd aan, in zoverre van het Magisterium na de XVe eeuw geen sprake meer is. Dit stelt de auteur in staat om de geloofsleer in katholieke zin voor te stellen, en toch die punten te vermijden, waarop menig anglikaan zou reageren met de woorden: „Daarover zullen wij U later wel horen". Een alleszins interessant standpunt.

E. VANDENBUSSCHE

C. F. PAUWELS, O.P., *Apologetiek, (Romen's Compendia),* Roermond-Maaseik, Romen & Zonen, 1948, 11 x 16, XVII + 773 blz., geb. f 12.

Schr. wil in dit Compendium niet in klein bestek een volledige behandeling van alle apologetische vraagstukken geven, maar alleen de grote lijnen van het apologetische betoog duidelijk naar voren halen. Hierin is hij zeker geslaagd. Hij beschikt over een uitgebreide materiaalkennis en een evenwichtig oordeel (bl. 33, n. 6 is hierop een vlekje), zodat het boek zeker veel nut zal stichten. Wij hadden gaarne in structuur en uitwerking meer invloed van de hedendaagse apologetische stromingen in de katholieke theologie gezien. Alles samen weer een goed deel in de bekende serie van Romen.

F. MALMBERG

A. H. J. VAN GROENEWOUD, O.P., *Verantwoording van het Katholiek Geloof,* Helmond, Uitg. „Helmond", 1950, 12 x 19, 140 blz.

Verzameling van meerdere argumenten, die alle als conclusie hebben: de katholieke Godsdienst is van goddelijke oorsprong. Achtereenvolgens worden de voortreffelijkheid van deze Godsdienst, de wonderen in de Kerk, en de overeenstemming van de huidige werkelijkheid van het katholicisme met Christus' oorspronkelijk ideaal uitgewerkt. Dit boekje zal goede diensten kunnen bewijzen als beknopte handleiding bij het beantwoorden van de vraag naar de redelijkheid van ons katholiek geloof.

F. MALMBERG

Alexis DECOUT, S.J., *L'Acte de Foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques*, Paris, Beauchesne, 1947, 12 x 19, 260 blz.

Deze 9 conferenties of lessen over de geloofsakt zullen met veel nut door ontwikkelde katholieken gelezen worden. Wellicht kan een eventueel volgende editie een sterkere synthese van de verschillende elementen proberen te geven.

F. MALMBERG

Jean MOUROUX, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, (Coll. *Foi Vivante*), Paris, Ed. de la Revue des Jeunes, 1949, 12 x 18, 128 blz., 180 Frs.

Heruitgave in boekvorm van het bekende artikel in de RSR van 1938, waaraan een hoofdstukje „aspects complémentaires" is toegevoegd. Schr. beschouwt het geloof als concrete totaliteit, zoals de Schrift en de Vaders dat plegen te doen, en legt deze uit als een organisch geheel van persoonlijke relaties. Hoe (theologisch) verhelderend en aansprekend deze beschouwingswijze kan zijn, hoe noodzakelijk ook ter aanvulling van het meer analytische en abstracte gezichtspunt, heeft S. in dit kleine boekje, dat niet meer dan een onvolmaakte „ébauche" wil zijn, overtuigend bewezen.

F. MALMBERG

J. C. M. VAN DER PUTTE, O.P., *De dogmatische waarde van de theologische redenering*, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1948, 16 x 24, 292 blz., ing. f 8.75.

De titel van dit boek bepaalt precies zijn inhoud : reeds hierdoor onderscheidt het zich gunstig van sommige andere theologische publicaties. De inleiding en de 5 hoofdstukken en het besluit en het summarium wijzen alle duidelijk heen naar de centrale thesis van de Schr. : dat nl. de gerechtvaardigde theologische conclusies als zodanig objectief één zijn met het geloofsgegeven waaruit ze worden afgeleid, en dat de theologische redenering dus een voldoende subjectieve grond biedt om deze conclusies als geopenbaard te aanvaarden en met goddelijk geloof te geloven. In het eerste hoofdstuk handelt Schr. over het bestaansrecht van de theologische conclusie ; in het tweede zet hij zeer objectief en overzichtelijk drie reeksen van meningen omtrent de waarde van de theologische conclusie uiteen ; in het derde fundeert hij uitvoerig zijn eigen stellingname t.o.v. de waarde der theologische conclusie voor het geloof ; in het vierde confirmeert hij deze uit de homogeniteit der dogma-ontwikkeling ; en in het vijfde volgt dan een beschouwing over wat theologie is. Het geheel is niet enkel erudiet en scherpzinnig, maar heeft ook een sterke innerlijke constructie. Dit boek dwingt de theoloog tot een grondige reflexie over de aard en het resultaat van zijn theologische activiteit ; het confronteert hem rustig en durvend met zijn eigen wezen. Voorwaar, een zeer belangrijke kwaliteit ! Toch kunnen wij het niet geheel en daarom — gegeven de innerlijke samenhang van Van der Putte's constructie — helemaal niet met Schr. eens zijn. Om ons tot het strikt theologische te bepalen : Schrijvers opvatting over de door God in zijn openbaring gebruikte menselijke begrippen, die (normaal) toch geen geopenbaarde begrippen zijn en als begrippen niet verschillen van onze natuurlijke begrippen, kunnen wij niet delen. Een eenheid tussen geloof en theologie, die de habitus fidei en de habitus theologicus zo vereenzelvigt, dat de rechtmatige theologische conclusie als zodanig alleen en onmiddellijk steunt op Gods autoriteit en dus geloofd moet worden (ja, indien wij Schr. goed begrijpen, eo ipso geloofd wordt), lijkt ons eveneens onaanvaardbaar. De „assistentia Spiritus Sancti" aan het kerkelijk leergezag met per se louter een negatief resultaat en de rol van de Kerk t.o.v. ons geloof als loutere condicio sine qua non, zijn o.i. niet in overeenstemming met de gegevens van Schrift en Traditie. Het innerlijk christelijk en katholiek karakter van geloofsgenade, geloofsobject, geloofsmotief in deze concrete heilsorde, en bijgevolg ook van de theologie, wordt door Schr. volkomen verwaarloosd. Enz. — Kortom, een dissertatie, die wij even hartgrondig toejuichen als afwijzen.

F. MALMBERG

P. Fr. R. GARRIGOU-LAGRANE, *Dieu, Son Existence et sa Nature, solution thomiste des antinomies agnostiques*, onzième édition, Paris, Beauchesne, 1950, 16 x 23, 895 blz.

Dit overbekende en klassieke werk van de geleerde Dominicaan behoeft geen verdere aanbeveling. Des te belangrijker is de aankondiging, dat het weer opnieuw te verkrijgen is. Sinds de 5e uitgave heeft de auteur geen enkele verandering of toevoeging aangebracht. Misschien zal de een of ander het betreuren dat er geen stelling genomen wordt tegenover het hedendaagse moderne denken. Wij denken vooral aan het zg. existentialisme. Maar

tevens zal eenieder begrijpen dat dit affe werk, dat reeds zoveel oplagen heeft en een sterk gesloten geheel is, onveranderd, in zijn oorspronkelijke vorm opnieuw het licht ziet.

H. GEURTSEN

Romano GUARDINI, *Vom lebendigen Gotte*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 10-14. Tausend, 1950, 12 x 19, 146 blz. geb. DM 5.80.

Zoals Abraham voor het Brandend Braambos, zo komt er een ogenblik ook in ons leven, waarop wij de schoeisels van onze begrippen moeten uitdoen, en in de schamelheid en de oprechtheid van ons hart voor de Levende God verschijnen. Hierin wil G. ons helpen, als in een fijnzinnig gesprek van ziel tot ziel. Het hoeft nu niet meer betoogd, hoe de lijze muziek van G.'s taal, gedragen trouwens op het rustige tempo van zijn psychologische ervaring en theologische kennis, een wondere maieutiek is geworden om in de harten der gelovigen het juiste „christelijke ethos" op te wekken. Het „ne impedias musicam" van de Ecclesiasticus is bij Guardini, als bij Claudel, de zin geworden van hun leven: in de menselijke persoon de snaren van geloof, hoop en liefde doen zingen in de ontzagwekkende tegenwoordigheid van de Levende God. Dit boekje, in 1936 voor het eerst verschenen, is met deze uitgave dan ook aan zijn 14e duizendtal.

P. FRANSEN

Dr G. C. BERKOUWER, *De Voorzienigheid Gods (Dogmatische Studiën)*, Kampen, J. H. Kok, 1950, 16 x 23, 336 blz., geb. f 6.90.

Het dogma van de Voorzienigheid blijft sinds eeuwen een beproeving voor ons verstand, maar een diepe troost voor ons geloof. Dit heeft S. op een buitengemeen genuanceerde wijze uitgewerkt, zodat ook een katholiek theoloog het met veel van zijn analyses eens kan zijn. De humanisatie van het Godsbegrip, de autonome ontwikkeling der wetenschappen, ons modern subjectivisme en de katastrophale omstandigheden, waarin wij leven, hebben voorzeker dit gelovend inzicht erg verzwakt. Tegen de R.K. theologie stelt de S. dan de bewering, volgens welke hij ook Bavinck en Kuyper interpreteert, dat de kennis van de Voorzienigheid ons uitsluitend in en door het geloof in Christus zou toekomen. Hij staat echter o.i. hierin niet zo ver van de R.K. theologie, die de natuurlijke kennis van God niet op de zelfde noemer brengt als de geloofskennis. Drie aspecten herkent S. in de Voorzienigheid: de onderhouding, de regering, en, niet meer zo zuiver onderscheiden van de twee eersten, de *concursus divinus*. Ons trof allermeest de behandeling der twee laatste aspecten, waarin wij volgaarne S. volgen in zijn rijke weergave van de leer van de Schrift, maar ook in de theologische behandeling der problemen, die in dit verband opkomen, het dogma van de totale *corruptio naturae* daargelaten. Tegen Barth, en in zekere mate ook tegen O. Cullmann, wordt het theologische probleem van „de christelijke fundering van de Staat" op een zuivere wijze opgelost: de Overheid staat onder de macht der engelen, kwade en goede, onder die van Christus de Heer, en van de Triniteit in één organische visie, waar elke onderdanigheid haar eigen plaats ontvangt. Wat de *concursus* betreft, ziet o.i. S. terecht in, dat elke strikt logische synthese telkens hetzelfde probleem op een andere wijze stelt, zonder ooit tot een dieper inzicht te komen in het mysterie, omdat wij hier „geen gelijkwaardige grootheden" hebben. De echte oplossing ligt enkel in een religieus perspectief.

Na deze algemene beschouwingen, wordt de vraag naar de *Providentia specialis* en *specialissima* in de geschiedenis en in het wonder gesteld. De eerste, in de geschiedenis, bestaat zonder twijfel, maar haar kenbaarheid is niet mogelijk zonder grote omzichtigheid, en vooral een zuivere religieuze instelling. Eveneens wat betreft het wonder volgen wij graag de meestal juiste analyses van S., al kunnen wij ons bij zijn kritiek op de „gebedsgenezing" niet aansluiten. En wel juist hierom, dat ook de R.K. theologie, althans de gezonde, de nadruk legt op het „teken-element" in het wonder, en niet op de uitzondering op de natuurwetten (Augustinus, Newman); meer nog, dat het wonder niet uitsluitend onze naakte natuurlijke rede aanspreekt (blz. 264), maar pas in het geloof zijn volle duidelijkheid ontvangt, zonder daarom aan zijn providentiële taak tegenover onze rationele credibiliteit in te boeten. In een laatste hoofdstuk verwerpt S. het bestaansrecht van een natuurlijke theodicee, zonder daarom in irrationaliteit te willen vervallen. Al begrijpen wij verscheidene argumenten, en nemen deze zelfs aan waar wij staan voor het lijden, dat pas zijn volle betekenis ontvangt uit het Kruis van Christus, toch zijn er hier meerdere punten, die om nadere distincties vragen.

P. FRANSEN

H. NORTHCOTT, C.R., *The Venture of Prayer*, London, 1950, 22 x 14, 300 blz.

De anglicaan, die dit werk schreef, behoort tot de High Church. Hij steunt voortdurend en praktisch alleen op de leer van katholieke heiligen en geestelijke schrijvers en geeft katholieke leer. Slechts een enkele maal leest men iets, wat door een katholiek niet op dezelfde wijze gezegd zou zijn. Dit is b.v. het geval op blz. 47, waar de noodzakelijkheid van verbondenheid met de Kerk geïllustreerd wordt eerst met de russische sobornost-idee en dan met de regels van Ignatius van Loyola over het „sentire cum Ecclesia hierarchica" ; een katholiek had hier op het onvolkomene der „sobornost" gewezen, zolang men zich niet onderwerpt aan de leiding van Christus' plaatsbekleder op aarde. Maar ook deze passage is niet hinderlijk. Gebruik makend van een goede dogmatiek, van de leer der mystieken en van de resultaten der moderne psychologie weet de schrijver goede geestelijke leer te geven. Moge dit boek in Engeland een gezonde spiritualiteit bevorderen en zo medewerken tot de volmaakte eenheid van allen, die Christus willen volgen.

C. STRÄTER

P. Salvator MASCHEK, O.F.M. Cap., *Warum liebe ich meine Kirche?*, Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1950, 13 x 20, 125 blz., ing. Zw. Frs. 3.80.

„Op het ogenblik, dat men ophoudt zich te ergeren over de Kerk, zegt Chesterton, wordt men door haar aangetrokken." Ergernis en liefde. Geen andere houding is mogelijk tegenover onze H. Moeder, de Kerk, evenals tegenover Christus, haar Hoofd, Heer en Bruidegom. Deze liefde wil M. opwekken en verdiepen in een vlot apologetisch betoog, gedragen door de getuigenissen van de Schrift, de Heiligen, de grote moderne en oudere denkers en mannen van de daad. De grote thema's zijn : haar wezen, als Rijk, Bruid en Lichaam van Christus, haar universaliteit over ruimte, tijd tot in de eeuwigheid, haar onfeilbaar en vrijmakend leergezag, haar van God geschonken moederlijk gezag, haar levenwekkende kracht in de Sacramenten, haar unieke uitverkorenheid, waardoor zij ons enig vaderland is en ons tehuis, de bron van onze vreugde en dankbaarheid.

P. FRANSEN

Hugo RAHNER, S.J., *Maria und die Kirche*, Innsbruck, Marianischer Verlag, Tyrolia, 1951, 14 x 21, 128 blz., geïll., ing. Sch. 18, geb. Sch. 24.

Otto SEMMELROTH, S.J., *Urbild der Kirche, Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg, Echter-Verlag, 1950, 16.5 x 24, 120 blz., geb. DM. 3.80.

Twee stromingen beheersen tegenwoordig het religieuze zoeken : Maria en de Kerk, enigszins los van mekaar, zo niet elkaar hinderend. En nochtans horen zij harmonisch bij elkaar, en wel in een organische eenheid, die ons van God werd gegeven in de Schrift en in de rijke schat van het oud-christelijk geloof. Hierin gaan onze twee auteurs hand in hand.

Van de oudste tijden af, zegt R., „is de Kerk in Maria te zien, en Maria in de Kerk" (blz. 13). En de bekende kerkhistoricus ontplooit voor ons een ruim panorama van de beste patristische literatuur, hier en daar verrijkt met getuigenissen uit Liturgie en Kunst, waarin slechts één typologisch perspektief heerst : Eva-Maria-Kerk. Wij volgen verbaasd de geheime draden, die de oude christelijke traditie sponnen tussen Maria en de Kerk, zowel in hun objektieve begenadiging als in de subjektieve beleving uit de genade. Vooral de inzichten op de Kerk lijken soms heel nieuw. — S. gaat ook uit van het oud-christelijk gegeven en van de Schrift, vooral van de bij uitstek mystische en typologische theoloog, St. Jan in Apoc. 12 (Gen. 3, 15), Kana (Joh. 2), en het Kruis (Joh. 19, 26). Zijn opzet is evenwel een andere. Het is er hem om te doen de grondidee te achterhalen van de Mariologie ; grondidee, d.i. die idee, waardoor niet alleen het hele traktaat een organische eenheid krijgt op zich zelf, maar ook in het hele heilsgebeuren zijn eigen plaats inneemt, en dit van uit de Openbaring. Het blijkt dat het Moederschap van Maria dit niet kan doen, maar wel de oppositie protypus-antitypus tussen Maria en de Kerk. Het type immers is symbool, teken. Het is dus allereerst zichtbare verschijning van een onzichtbare werkelijkheid, niet als willekeurige symboliek, maar steunend op een reëel verband tussen teken en betekende, wat op het zedelijk plan ook zijn weerslag krijgt in het „voorbeeld-zijn". Dit is allermeest Maria voor de Kerk, als nieuwe Eva, Moeder der Levenden, en eerste der gelovenden. De vruchtbaarheid van dit perspektief in het uitzuiveren eerst van de huidige beschouwingen over Maria's Medeverlossersschap en Middelaarschap en verder in de uitbouw zelf van het Mariamysterie, geven S. de mogelijkheid een Mariologisch traktaat uit te tekenen, dat alle gegevens van de Openbaring eerbiedigt. Deze eerste schets is dan ook om zijn vele rijke, en soms verrassende nuanceringen, van het hoogste belang in de huidige theologische ver-

nieuwing. Maar vooral ontdekken wij er, evenals in het werk van R., een nieuwe theologische methode, of juister gezegd, een oude beproefde methode, die echter door onze rationalistische „esprit de géométrie" jammer genoeg nog niet au sérieux genomen wordt. De typologie nochtans blijkt gefundeerd te zijn in de diepste dogmatische werkelijkheid. Als het waar is, dat ons geloof allereerst gericht is op een goddelijke transcendente werkelijkheid — geen ideeën dus, maar werkelijkheden en personen — die tevens alle verschijnselen van onze zichtbare wereld doordringt; als het juist is dat deze bovenaardse weelde ten slotte één gebaar van de Drieëne God uitmaakt, dat over tijd en ruimte verspreid, één organisch geheel blijft vormen, *dan* is de typologie een methode van theologiseren, die mét de schroom voor het persoonlijke mysterie Gods, tevens zeer goed de rijkdom en de eenheid omvat en uitdrukt van ons geloof. Dit te hebben aangetoond, blijft de voornaamste verdienste van beide werken.

P. FRANSEN

H. Fr. Th. BORGERT, C.ss.R., *In Geest en Waarheid; over de inwoning Gods in de zielen,* Nijmegen, 1950, 24 x 15.5, VIII + 382 blz.

Een degelijke dissertatie over een zeer interessant onderwerp. En niet enkel het onderwerp is belangwekkend, maar ook het vele, dat P. Borgert ons erover te zeggen heeft. Het doet met name weldadig aan, dat hij niet enkel het algemeen bekende herhaalt, maar de theologie werkelijk verder wil brengen. Dit blijkt b.v. zeer sterk op blz. 376, waar hij de scholastieke theologie verwijt, dat zij van de gegevens afwijkt in de volgende punten: „Geen betrekking tot Christus; geen ontologische band met de goddelijke Personen; geen volgen van het donum creatum op het donum increatum. De nadruk op de H. Geest wordt enkel als appropriatie gezien." Wij voor ons zouden deze verwijten, zeker niet in deze algemeenheid allen tot „de" scholastiek willen richten. De richting, die P. Borgert in wil, is evenwel door deze critiek op veel gangbare theologoumena gekarakterizeerd en met deze richting zijn wij het geheel en al eens. De volgende critische opmerkingen mogen hem doen blijken met hoeveel aandacht en waardering wij zijn boek hebben gelezen. — 1. Bij zijn Vaderinterpretatie onderscheidt S. 3 phasen in onze vergoddelijking: a. de incarnatie; b. de genade: c. de Eucharistie. Hierbij ziet hij de eerste phase als een „verbondenheid op louter natuurlijke gronden" (91; 299 v.). Deze interpretatie lijkt ons niet juist. Uit de geciteerde teksten blijkt o.i. duidelijk, dat het hier gaat over een werkelijk bovennatuurlijke vereniging met Christus. Heel het menselijk geslacht is in Christus' eigen Mensheid bovennatuurlijk verbonden met God en de volgende phase is slechts een uitwerking op de verschillende mensen van hetgeen door de incarnatie in beginsel is gegeven. Ook zouden wij de tweede en derde phase van Borgert meer als één phase beschouwd willen zien. De genade krijgen wij immers krachtens de zichtbare sacramenten, waaronder de Eucharistie de centrale plaats inneemt. — 2. B. erkent, dat de Vaders, zowel de grieken als Augustinus, de inwoning ontologisch bezien, als „een aanwezigheid van de goddelijke Personen, onafhankelijk van het kennen en beminnen, welke hierop volgen" (226). Bij Thomas echter bestaat de inwoning formeel in de kennis en liefde (179; vgl. 153; 168 v.; 172 v.; 176; 192). Breekt Thomas dan werkelijk met de gehele Vader-traditie? Zou Thomas het aanvaarden, dat Gods bovennatuurlijke inwoning formeel genomen niet in de substantie van de ziel ligt, maar in haar faculteiten? 1 Sent. d. 14 q. 2 sol. 2 (140) handelt o.i. wel degelijk over de bovennatuurlijke genade en eveneens het respons. ad 4 (141), al wordt daar ook een vergelijking gemaakt met de verworven deugden. — 3. Enkele speculatieve punten. Volgens B. ging Christus' menselijk zelfbewustzijn uit van en termineerde het in zijn menselijke natuur. „Dit raakte Hem dus niet als Persoon" (273). Toch bereikte Christus' menselijke kennis krachtens haar visio beatifica de goddelijke Persoon. Valt de visio beatifica dan buiten het zelfbewustzijn? Is niet alle kennis — en wel in de mate harer volkomenheid — immanente activiteit, zodat de visio beata de meest immanente kennis is, die een schepsel kan hebben? Moet het niet veeleer zo gezien worden, dat Christus' mensheid in haar bovennatuurlijk zelfbewustzijn zichzelf kende *als* onmiddellijk opgenomen door het Woord, zodat deze zelfkennis een moment (en wel het primaire moment) bezit van terminatie in het Woord, zoals deze kennis ook in haar elicitief princiep onmiddellijk verenigd is met de eigen kenkracht van het Woord? Als B. handelt over bovennatuurlijke vereniging met God denkt hij steeds aan het bereiken van God als object. Dit is zeker het aspect, dat door de Heilige Thomas het meest in het licht gesteld wordt, het is o.i. evenwel niet het enige. Evenzeer bestaat de bovennatuurlijke vereniging met God in de band van het kennend princiep met God. Anders is de visio beata (en analoog de geloofskennis) geen actio immanens meer. Dat vervolgens Christus causa gratiae is per modum meriti is zeker juist. Maar wat *is* meritum nu eigenlijk? De idee van een „in distans" werkende causa efficiens (306; 316 v.;

321; 324; 326 n.) is o.i. geen winst voor de theologie! Het lijkt ons, dat S. door een natuurprioriteit van het character sacramentalis boven het donum increatum te aanvaarden (43; 112; 366) zijn mooie opvatting over de prioriteit van het donum increatum op ongelukkige wijze doorbreekt. Tenslotte nog een opmerking. S. wil de theologie verder brengen door de centrale plaats van Christus meer uit te werken (236). Hier had de mening van Malmberg toch wel uitvoerig weergegeven en besproken moeten worden. Wat B. op blz. 304 erover schrijft is, op zijn zachtst gezegd, niet sterk. Ook over het appropriatie-begrip bij Thomas (156) bestaat literatuur, die B. niet schijnt te kennen.

C. STRÄTER

M. A. LÜCKER, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, hrg. von D. Dr. Jos. KOCH, Band I), Leiden, Brill, 1950, 17 x 25, VIII + 175 blz.

Wij mogen den uitgever Brill wel zeer dankbaar zijn voor deze ontworpen serie M.E.-studies waarin men vooral aan de tekstuitgaven een ruime plaats zal inruimen. De naam van Jos. Koch waarborgt hier de wetenschappelijkheid. Als eerste deel verscheen de studie van dr. Lücker over Eckhart en de moderne devotie. Het gaat de auteur hier niet om E.'s philosophie, theologie of mystiek, maar om zijn ascese, in verband met haar bedoeling: confrontatie van E. en de moderne devotie die juist niet op de speculatie, maar op het doen gericht is. Op zeer heldere wijze vat zij dit ascetisch aspect in E.'s leer samen, met de nadruk op de „Abgeschiedenheit" als het kernpunt. Zonder nu aan „Zuteilungswut" te willen toegeven (p. 40) gaat zij naspeuren welke de directe of indirecte E.-invloed in de Nederlanden geweest is tot aan 1424, het sterfjaar van Jan de Vos van Heusden (p. 103). Eerst wordt een negatieve werking geconstateerd in de antihiërarchische tendenz (p. 43 vlgg.), in de waarschuwingen van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Als schakel tussen E. en de moderne devotie fungeert dan in het derde hoofdstuk: „Van den XII Dogheden", waarna uitvoerig wordt ingegaan op E.'s betekenis voor Geert Groote, met een speciaal hoofdstuk voor „De imitatione Christi". Leerlinge van J. van Ginneken volgt S. in hoofdzaak diens these omtrent het auteurschap van de Navolging, waartoe de latere onderzoekingen van F. en L. Kern mede hun diensten bewijzen. Het zesde en laatste hoofdstuk handelt tenslotte vrnl. over Gerlach Peters.

Dr. Lücker blijkt voor haar moeilijke taak a.h.w. voorbeschikt door haar uitstekende kennis niet alleen van de duitse en nederlandse taal, speciaal ook wat aangaat dit herfsttij der M.E., maar ook door haar aanvoelen van de uiteenlopende mentaliteit beider volkeren. Zij kent uitstekend zowel E. als de moderne devotie, gelijk het uitvoerige documentatiemateriaal rijkelijk demonstreert, zodat weinigen beter dan zij in staat waren deze pioniersarbeid te verrichten. Juist omdat het hier echter pioniersarbeid geldt, zal niet iedereen zich onmiddellijk door haar argumentatie omtrent E.'s invloed laten overtuigen. Meer stringent nog zou men soms haar bewijsvoering wensen, dat ascetische uitdrukkingen als „Abgeschiedenheit" beslist van E. komen en niet van elders, van een gemeenschappelijke bron bv. Maar wij hopen, dat zij de tijd en gelegenheid zal vinden haar onderzoek met dezelfde speurzin en degelijkheid door te zetten, waarmee zij het in deze eerste studie begon en wensen dat ook de andere delen van deze nieuwe M.E.-serie op een zelfde hoog wetenschappelijk peil zullen staan.

J. H. NOTA

E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck* (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, Heft 73/74), Münster, Aschendorf, 1950, XVI + 370 blz.

Door minder gelukkige omstandigheden is deze dissertatie van het jaar 1942 pas acht jaar later gepubliceerd. Het is een gedegen studie, meer historisch dan theologisch georiënteerd. In het kader van meer dergelijke publicaties is het de bedoeling niet enkel Eck's theologische opvatting te releveren maar ook zijn godsdienstige houding, zijn persoonlijke invloed, zijn geestelijke gestalte weer te geven om daardoor de religieuze activiteit en wetenschappelijke sterkte van de katholieke theologen tegenover de Reformatie vóór het concilie van Trente te signaleren en historisch vast te leggen. De grote beperking bij de keuze van het onderwerp biedt daarbij gelegenheid in deze breedopgezette studie het gekozen object veelzijdig te belichten, zodat het verlangen naar volledigheid vrijwel geheel wordt bevredigd. Voor een speciale kwestie wordt uit Eck's werk het geschrift gekozen, waarin het betreffende thema het meest nadrukkelijk is behandeld. Hierbij zorgen talrijke citaten uit zijn andere werken voor de nodige aanvulling. Na een kort overzicht van Eck's geschriften over de Eucharistie worden achtereenvolgens beschouwd de Communie onder beide gedaanten;

de Mis als offer; de privaat Mis; de deelname van de leken aan het offer en de Eucharistie als Communie. Samenvattend komt men dan tot het volgend resultaat omtrent de leer van Eck: De modus offerendi van de Mis is een memoria en repraesentatio van het Kruisoffer. De gehele kracht van de Mis is van het Kruisoffer afkomstig; de effectus passionis worden door de Mis op ons toegepast. Kruisoffer en Misoffer hebben dezelfde offergave maar verschillen in offeract. In de Mis is de Kerk de principalis offerens, niet Christus zelf. Omtrent den persoon van Eck oordeelt de schrijver, dat hij niet de grote theoloog is, waarvoor men hem meestal houdt, zelfs niet de voornaamste van dien tijd. Niet vanwege zijn religieuze diepte of theologische kracht maar om zijn grote activiteit, zijn werkzaamheid, zijn gave de ketterij te noteren, zijn taaie volharding is hij voor het katholieke geloof de voornaamste onder zijn tijdgenoten. Zonder zich aan een anachronisme schuldig te maken spaart de schrijver Eck zijn kritiek niet. Met name is diens verklaring over de éénheid van het offer als antwoord op het betreffende bezwaar van protestantse zijde ten enen male onbevredigend. Ook is zijn verwijt over een te peripherisch gebruik van schriftuurteksten en van het traditie-argument niet zonder grond, al is het generaliseren (blz. 127 en 80) blijkens schrijvers eigen getuigenis (zie blz. 74) daarom nog niet geheel te rechtvaardigen. Meer dan eens wordt ons Luther voorgesteld als een man van religieuze genialiteit en grote theologische kracht. Is deze, wel aan zijn leermeester Lortz ontleende, uitdrukking zonder enige restrictie geheel juist? Afgezien van nog enkele andere vlekjes staat deze studie historisch op hoog peil en bevat ze voor de kennis van de controverstheologie een goede documentatie.

P. PLOUMEN

Bernhard Durst, O.S.B., Abt von Neresheim, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt? (Sonderdruck aus der Benediktinischen Monatschrift 1949/1950)*, Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1950, 13.5 x 23, 209 blz., DM 1.80.

Men spreekt veel over de deelname der gelovigen aan de H. Mis, maar weinigen geven zich de moeite de verscheidene vormen van deze deelname na te gaan en ze theologisch ook te funderen. S. onderscheidt in de H. Mis vier hoofdmomenten. De voormis is een cultusdaad van de gehele gemeente, niet echter als offer. In de Offerande worden de gelovigen door de Kerk aangezet om zich te verenigen met het Offer van Christus. De Consecratie gebeurt strict door de priester; de gelovigen moeten echter hun eigen offer bij dat van Christus voegen. In het laatste nemen priester en gelovigen deel aan de vruchten van het Offer van Christus.

P. FRANSEN

Dr Th. Tangelder, M.S.C., *Sacramenten en Volksgebruiken, een proeve van practische Missie-aanpassing*, in *Bijdragen van het missiologisch Instituut der R.K. Universiteit*, II, Bussum, Paul Brand, 1950, 16 x 24, 205 blz.

Voor het eerst in de Nederlandse missie-literatuur wordt ons hier een boek aangeboden, dat op een min of meer omvattende wijze de theoretische beginselen der aanpassing in de missie in practische toepassing tracht te brengen op 'n bepaald gebied van de missie-arbeid, de bediening en beleving van de sacramenten van doopsel en eucharistie. Het mag zeer zeker een in haar opzet geslaagde poging genoemd worden. De voorafgaande ervaring, door de schrijver opgedaan in 'n elfjarig verblijf in de missie, openbaart zich in de bezadigde evenwichtigheid, waarmee hij bij elk onderdeel tracht in de gegeven werkelijkheid een juiste toepassing van de algemene beginselen te vinden. Door uitgebreide informatie bij andere missionarissen is deze persoonlijke ervaring nog rijkelijk aangevuld. — Na een eerste theoretisch hoofdstuk over wezen, actualiteit, bewerker en normen van de aanpassing, wordt een onderzoek ingesteld naar de toepassingsmogelijkheid van deze beginselen, in de Javanenmissie, wat betreft de bediening van doopsel (2e hfdst.) en eucharistie (3e hfdst.). Bij elk van deze sacramenten wordt nagegaan wat er in de Javaanse gebruiken geschikt is om opgenomen te worden in een volledig katholieke beleving dezer sacramenten en welke aanpassingsmogelijkheden er gevonden worden in de liturgie, waarna in een samenvatting een (mogelijke) practische uitvoering wordt aangegeven. Deze samenvatting krijgt de vorm van een aanschouwelijke voorstelling van het hele verloop der gebruiken en plechtigheden; hierin zijn ook opgenomen enkele kleinere aanpassingen in de liturgie, waarvoor toestemming van het kerkelijk gezag nodig zou zijn. — Vanzelfsprekend verloopt in deze samenvatting alles ideaal: het materiaal van onze voorstelling bezit nu eenmaal een kneedbaarheid, die het werkelijke materiaal niet heeft; hierdoor wordt echter de gegeven voorstelling niet on-

werkelijk, daar ook een verwezenlijking van dit ideaalbeeld met de onvermijdelijke menselijke gebreken een zeer belangrijke stap betekent naar het nagestreefde doel ; en dit des te meer, daar de elementen waaruit het geheel is opgebouwd, ook elk afzonderlijk reeds een reële waarde vertegenwoordigen voor de aanspassing in de Javamissie. — In het theoretisch gedeelte zou, om een zekere eenzijdigheid bij sommige lezers te voorkomen, bij enkele punten een kleine precisering kunnen worden toegevoegd, o.a. bij de algemene formulering der „grenslijnen" op blz. 47. Daar echter de schrijver deze precisering in de uitwerking steeds voor de geest blijkt te hebben, zien we geen reden door een nadere uiteenzetting de enge grenzen van een recensie te overschrijden. — Zowel aan degenen die belangstelling hebben voor missie-problemen, alsook — en vooral — aan allen die in de missie de verantwoordelijke taak hebben het volk voor de Kerk te winnen en erin op te nemen, kunnen we de lezing van dit boek ten zeerste aanbevelen.

M. VAN DEN BERCKEN

Maurice NÉDONCELLE, *La souffrance, Essai de réflexion chrétienne*, 2e édition, Paris, Bloud & Gay, 1950, 14 x 20, 87 blz.

De zachtaardige Malebranche kon echt boos worden op de oude en nieuwe stoicijnen, die in een gemakkelijke stoel bij het haardvuur de kwade dagen van het leven en de rampen van de wereld konden wegredeneren. Nédoncelle schrijft ook zijn overwegingen neer om te reageren tegen hen, die maar al te gemakkelijk over het lijden menen te mogen spreken. Ook hij meent, „. . . qu'il y a une pudeur de l'esprit et qu'elle est salutaire en présence de certaines réalités de la vie" (blz. 26). Het blijven slechts reflexies, zonder pretentie van een philosophisch tractaat over het probleem van het kwaad of van een uitgewerkte theologische discussie. Zij willen vermijden de overdrijvingen van een, zij het misschien vrome rhetoriek, maar ook ontkomen aan indifferentisme of fatalistisch pessimisme. Van hieruit moet men dan ook begrijpen de indeling van het werkje : na een algemeen hoofdstukje over „le paradoxe de la souffrance", volgen beschouwingen over de dood, de morele verlatenheid en de smart die er ligt in het veraf-zijn van God.

H. GEURTSEN

Joseph WITTIG, *Roman mit Gott, Tagebuchblätter der Anfechtung*, en: Paul M. LASKOWSKY, *Das Joseph Wittig Buch, Ausgewählte Kapitel aus seinen Büchern mit einer Würdigung seines Lebenswerkes*, Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1950 en 1949, 12.5 x 20, VIII + 232 en 184 blz., geb. DM. 8.50 en 6.80.

Joseph Wittig draagt in zich heel de tragiek van deze tijd, zowel van zijn intellectuele verwarring als van zijn onrust en verschrikking. Vrome buitenjongen, priester gewijd, wordt hij weldra, na zijn studies in Duitsland en Rome, professor benoemd in oud-christelijke Literatuur en Kunst aan de Universiteit van Breslau. Gevierd conférencier en schrijver, wordt een zijner boeken veroordeeld. Weldra wordt hij wegens zijn halsstarrigheid geexcommuniceerd, hij huwt een leidster van de K. Vrouwenbeweging. Ondanks zijn Protestantse sympathieën en vrienden blijft hij trouw aan zijn Katholiek geloof, voedt zijn kinderen op in de R.K. godsdienst. Weldra komt de jongste wereldoorlog, en ook hiervan zal hij heel de tragiek moeten ondergaan : mishandeld door jonge verbitterde Poolse bandieten, ziek van honger en uitputting, wordt hij ook een Heimatvertriebener om bij vrienden eenzaam, maar toch verzoend met de Kerk, te sterven in ballingschap. Zijn *Roman mit Gott* wil een getuigenis zijn en een testament. Het blijft een getuigenis van iemand, die nog niet de volledige vrede heeft gevonden. Het werd trouwens geschreven midden in de verschrikkingen van de na-oorlog. In een al te simplistische en ietwat seniele visie wordt de oorzaak van alle onheil het abstracte dogma van het *Deus Ens a se*, of ook wel van de oude Jaweh-God van het O.T. Het boek, en de verzamelde hoofdstukken uit zijn verschillende werken blijven toch lezenswaard, omdat zij doen nadenken over de zware problemen van onze tijd.

P. FRANSEN

Matthias LAROS, *Schöpferischer Friede der Konfessionen, Die Una-Sancta-Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit*, Recklinghausen, Paulus Verlag, 1950, 12.5 x 19.5, 218 blz., geb. DM. 5.50.

De geestelijke leider van de „Una-Sancta Einigung", die het werk voortzet van de in 1944 door de Gestapo terechtgestelde M. J. Metzgers, houdt in dit gloedvol geschreven

boekje een begeesterend pleidooi voor datgene, waaraan hij met verwijzing naar Bergson's „évolution créatrice" (blz. 92) de naam gaf van „scheppende" vrede tussen de verschillende christelijke Belijdenissen. Vereniging van deze Belijdenissen blijkt enerzijds een noodzakelijkheid en anderzijds vooralsnog onverwezenlijkbaar. Zo wordt duidelijk wat met die „scheppende" vrede bedoeld wordt; Zij moet de uiteindelijke eenheid mogelijk maken. Zij betekent meer dan louter passieve, burgerlijke verdraagzaamheid en streeft ernaar bestaande vooroordelen en misverstanden uit de weg te ruimen, elkaar positieve, religieuze waarden bij te brengen, ook door het uitoefenen van wederzijdse opbouwende kritiek, en ten slotte de diepere fundering van elkaars geloofsinhoud en de kerkelijke beleving ervan aan de objectieve normen van de Openbaring te toetsen. Niemand zal het de auteur ten kwade duiden dat hij tegenover de Evangelische Kerk, waarmede hij te doen heeft, een zeer tegemoetkomende houding aan de dag legt. Toch leest men met een zekere verwondering dat, ook na het verschijnen van de Encyclieken *Mystici Corporis* en *Humani Generis*, de auteur schijnbaar blijft houden dat het Mystisch Lichaam van Christus enkel te vereenzelvigen is met de „ziel" van de Kerk, zodat dan ook de afgescheiden christenen, voor zover zij *bona fide* zijn, zonder meer tot het Mystisch Lichaam behoren (blz. 100-103). Al kan voor deze zienswijze de autoriteit van vroegere schrijvers zoals Scheeben en Rademacher aangehaald worden, dan paste het toch, niet op de laatste plaats ten behoeve van de niet-katholieke lezers, dienaangaande de leer en de terminologie van beide aangehaalde Encyclieken klaar te vermelden. Het boekje bevat menige interessante uitweiding, b.v. waar schr. aangeeft hoe Luther persoonlijk in zijn opvatting over de Kerk, over Biecht, Eucharistie en H. Mis heel wat „katholieker" is gebleven dan zijn volgelingen meestal vermoeden (blz. 164....). Schr. stuurt aan op nauwere samenwerking van gelovige katholieken en Lutheranen tegenover liberale protestanten en atheïsten. Hij beveelt de oprichting aan van confessionele scholen, die gemeenschappelijk zouden zijn voor beide Belijdenissen (blz. 183). Het is lastig voor een buitenlander uit te maken in hoever dergelijk initiatief opportuun is. Zeker staat ieder katholiek, die met de toekomst van het Christendom ernstig begaan is, open voor de idee van een Una Sancta, waarin al hetgeen de eigen aard van de verschillende volkeren en culturen aan rijkdom kan aanbrengen, ook datgene, wat in Luthers oorspronkelijk opzet gezond was (blz. 122), tot zijn volle recht komt en zo de echte catholiciteit van de Kerk verzekert, zonder dat hierdoor de geopenbaarde Waarheid ook maar enigszins in haar rechten wordt aangetast.

J. VAN TORRE

R. D. MIDDLETON, M.A., *Newman at Oxford, His religious Development,* London, Geoffrey Cumberledge, Oxford University Press, 1950, 15 x 23, XII + 284 blz.

Er staan zoveel brieven, preken en andere dokumenten ter beschikking van de biograaf van Newman, dat hij diens ontwikkeling daarin even goed, hoewel niet even gemakkelijk, kan lezen als in een trouw bijgehouden dagboek. De auteur heeft ze met piëteit doorgenomen en laat ze voor zichzelf spreken zó dat wij de geestelijke groei van Newman kunnen meemaken. Dit is de grote verdienste van zijn werk. Voorzeker zou dit procédé niet mogelijk zijn, waar het een figuur gold waarvan de geestelijke ontwikkeling minder gesloten en intens was. Doch dit is wel het kenmerk van Newman dat hij al maar door geworden is wat hij was. Hoe minder synthese en interpretatie van buitenaf zijn biografen in hun werk aanbrengen hoe beter: ze zouden de figuur van Newman schilderen, niet Newman. — Dit boek zal aan allen die van de grote anglikaanse bekeerling houden niet alleen een reëel inzicht geven; ze zullen het ook lezen met een waar genot. Het eindigt met de bekering; discreet, doch niet zonder een zekere weemoed brengt de schrijver ons tot daar: het was een verlies. Wellicht al te zeer een verlies. De bekering lijkt wat te zeer de uitkomst te zijn van een niet meer kunnen aarden in de Engelse Kerk, ja zelfs van een zekere ontmoediging.

E. J. VANDENBUSSCHE

Dr G. BRILLENBURG-WURTH, *Het Calvinisme vandaag,* Wageningen, Gebr. Zomer en Keuning, 1951, 15 x 21, 86 blz., f 3.75.

S. wenst het juiste ethos van het huidige en orthodoxe Calvinisme te caracteriseren, vooral tegenover het „diesseitige" Humanisme. Uitgaande van het verleden bepaalt hij de verscheidene spanningen, waaruit volgens Calvijn, en in Nederland, Kuyper, deze typische religieuze houding wordt gestructureerd. Met een grote religieuze diepte ontstaan uit de besliste belijdenis van Gods volstrekte souvereiniteit, wil het Calvinisme tevens de hele breedte van het religieuze leven omspannen. Onwrikbaar in zijn eerbied voor het op God

gefundeerd gezag, is het daarom ook tevens vol eerbied voor de menselijke vrijheid. Rustig in zijn geloofsverzekerdheid, zal het tevens de menselijke activiteit in gehoorzaamheid aan God tot het uiterste spannen. Vol wereldverachting in het besef van de zonde, aanvaardt het tevens de wereld uit de handen van God. Hierin, beweert de S., bewijst het Calvinisme, dat het alleen het onverkorte Christendom vertegenwoordigt, en daarom ook, in deze verheidenste tijd, de toekomst voor zich heeft. Als studie over wat het Calvinisme wil zijn, is het voorzeker een opmerkelijk boek. Het Rooms Katholicisme wordt er slechts terloops in vermeld, en naar de klassieke themas uit de interconfessionele polemiek vervormd.

P. FRANSEN

Ds J. M. SPIER, *Inleiding in de wijsbegeerte der Wetsidee*, vierde en vermeerde druk, Kampen, J. H. Kok, 1950, 17 x 25, 263 blz., geb. F 6.25.

Wellicht kent men het standaardwerk van de Calvinistische philosophie „De Wijsbegeerte der Wetsidee" in drie delen van Dr H. Dooyeweerd. Hierop biedt S., alsook op de meest essentiële denkwijzen en -principes van deze ganse school een bondige, zeer heldere, vulgariserende inleiding. Deze wijsbegeerte distantieert zich bewust van de overige Europese wijsgerige denkmethodes, Platoonse of Aristotelische. Voor oningewijden kan men ze nog het best vergelijken met een zekere vorm van Nominalisme. Ook lijkt het zeer op een „Théologie des réalités terrestres", al negeert ze formeel een theologie te zijn, laat staan een dogmatica, waarin ze slechts voor een zeker deel gelijk heeft. Deze wijsbegeerte vertrekt bewust van Gods Woord in de Schrift. De rede immers, al erkent haar het Calvinisme nog een rest van het oorspronkelijke beeld van God, is diep zondig, en zo zal elke zuiver natuurlijke wijsbegeerte noodzakelijk vals zijn, en tot afgoderij leiden. De Schrift leert mij dat God de HEER is van de kosmos, aan wie Hij in het verbond zijn Wil of *Wet* oplegt. Heel de kosmische werkelijkheid, d.i.: alles wat buiten God bestaat, is dus in haar geheel en voor elk van haar delen als „subject" onderworpen aan een „wet". Wetten van eenzelfde soort ordent de rede in één wetkring. Voorlopig heeft S. er 14 gevonden, die elk op hun plan de „zin-zijde", het functionneel „aspect", van elk ding bepalen. Een ding kan door verscheidene modaliteiten bepaald worden. Al moeten deze, om juist te denken, scherp van elkaar worden onderscheiden, in de werkelijkheid structureren zij organisch heel de kosmos. Hiermee hebben wij echter slechts het functionneel aspect van de kosmos. Elk ding, ook de kosmos, heeft een individuele structuur: zijn eigen totaliteit, of de eenheid, waarin het gesteld werd door de Schepper. Met dezen geven wij in enkele al te elementaire trekken althans een eerste inzicht in de eigen wegen van deze wijsbegeerte. De S. wijdt nog enkele speciaal interessante hoofdstukken, vooral aan de kenleer en de structuren van het gemeenschapsleven.

Onze indrukken bij het lezen van dit werk waren erg disparaat: van oprecht interesse langs onverschilligheid tot een zekere wrevel soms. Ons trof het meest de leer van de tijd, als kosmische tijd, die het heelal als omvat, en ook die van het menselijk „hart", als boventijdelijk concentratiepunt van al de tijdelijke functies. Op andere ogenblikken konden wij niet aan de indruk ontkomen, dat doodgewone dingen op zeer abstracte wijze werden gezegd, een schaduwkant wellicht van elk theoretisch menselijk spreken. Wrevel verwekte de morele onverdraagzaamheid tegenover de andere systemen, die men echter begrijpen kan van uit het „theologische" standpunt van S. Deze had echter voorzeker geen behoefte hierbij de R.K. leer te betrekken. Zo hij dit wel deed, dan was het zeker wetenschappelijker, zo niet christelijker, zijn voorbeelden juist weer te geven. Maria b.v. staat niet aan de kant van God (blz. 42), maar wordt juist vereerd als de edelste dienares van God, of in de termen van S. als het hoogste menselijke „subject", en dit dan nog uit de kracht van Christus. Hierdoor alleen verdiende zij tot type verklaard te worden van de Kerk. Ook de katholiek neemt aan dat ongelovigen een „geloof" hebben, maar niet het bovennatuurlijk geloof, dat van God komt, wat S. zelf zal moeten aanvaarden. Het heeft dus geen zin hierbij te spelen met een materialistische betekenis van het donum superadditum (blz. 97).

P. FRANSEN

Friedrich SCHNEIDER, *Erkenntnistheorie und Theologie, Zum Kampf um den Idealismus*, (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Band 45, 1. Heft), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1950, 16 x 25, 182 blz., ing. DM 16.20.

Het subjectivisme in de moderne philosophie sinds Descartes heeft vooral de Protestantse theologie totaal uit haar koers gerukt, en laten verzanden in de verscheidene vormen van liberalisme, of ten slotte in de „Widerspruch" van de dialektische theologie. Met de ver-

nieuwing van deze theologie moest noodzakelijk samen vallen het omslaan van het philosophisch inzicht in een nieuwe gerichtheid op de realiteit van het object, en wel op het allereerste, God. S. wil ons aan de hand van de pogingen van K. Dunkmann, A. Schlatter en C. Stange — met als tegenbeeld de idealistische reactie van K. Heim — deze terugkeer naar een epistemologisch realisme laten kennen en helpen beoordelen. Dunkmann ligt nog sterk onder de ban van Kant's ervaringsleer. Op deze wereld immers is geen ervaring mogelijk buiten de vormen van tijd en ruimte. Dus wordt hiermede elke kennis van God uitgesloten, die wij slechts bezitten door de expositie van bepaalde godsbegrippen, die de Openbaring in de Traditie ons heeft gegeven. Van de andere kant ervaren wij toch God als een realiteit, niet onmiddellijk in zich zelf, maar middellijk in ons zelf, wanneer wij ons zelf kennen als Object van de allesomvattende kennis van God, of, zoals hij het later verder uitwerkte, ons zelf ervaren in onze behoefte aan een absolute norm, die boven het ware, het schone en het goede uitgaat. Voor Schlatter echter geldt primair de „waarneming", waarin de geest van de mens, die concreet in de natuur en de geschiedenis staat, open staat en receptief is tegenover elke werkelijkheid en waarheid; secundair blijven onze „voorstellingen" en oordelen, waarmede wij nooit de werkelijkheid kunnen herbouwen. Hij stoot dus dwars door het „afhankelijkheidsgevoel" van Schleiermacher heen om de werkelijkheid van de Schepper terug te vinden; dit echter niet uit eigen kracht, maar in zover God zelf zich aan ons openbaart door het „Woord", waarin de werkelijkheid van God en van de levende persoon elkaar ontmoeten. Zo is hij in staat ook het geloof te onderscheiden van het simpele weten. Hiermee roept hij de oude distinctie van de protestantse orthodoxie weer op tussen de *notitia*, de *assensus* en de *fiducia*, die samen het geheel van de geloofsakt uitmaken. In de lijn van het Lutherse denken, gaat Stange dezelfde weg op. Alleen in de religieuze ervaring, en de zekerheid, die zij geeft uit een hogere „Anschauung", tegenover welke de religieuze „voorstellingen" essentieel secundair blijven, kan men een werkelijkheidsinzicht krijgen in God. Dat is religie. In de Openbaring immers wordt de *hele* mens aangesproken door God. Niet alleen in het historisch heilsgebeuren, maar ook op het plan van een allerpersoonlijkste „Entscheidung" getuigt God over zich zelf aan ons geweten door middel van de Schrift en de Sacramenten. Hierop bouwt Stange een rijker inzicht in de mystiek, en tevens (meer dan de twee anderen) een fundering van een echte theologie, als een „Wissenschaft *aus* der Religion", uit het geloof mag men zeggen.

Het is opvallend, hoe moeizaam deze theologen trachten terug te vinden, wat het orthodoxe Protestantisme nog bezat aan katholiek erfgoed. Zij leven echter nog te sterk in reactie tegen het rationalisme en het idealisme, waar de ervaring geen zin heeft, tenzij in zover zij rationeel geïnterpreteerd wordt in een systeem. Hun „ervaring" is noodzakelijk irrationeel en a-systematisch, zodat hun dogmatische theologie dat vloeiend, zoekend en tastend karakter blijft bewaren. Onze concepten kunnen ons eigenlijk nooit iets zekers over God zeggen. En zo blijven wij steeds in het subjectivisme, dat ze zo hartgrondig en terecht verwerpen.

P. FRANSEN

Heinrich HERMELINK, *Kirche im Kampf, Dokumente des Widerstands und des Aufbaus der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1933 bis 1945*, Tübingen und Stuttgart, Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 1950, 15 x 22, 710 blz., geb. DM 12.50.

Gezond en ernstig oecumenisme eist wederzijdse eerbied, dat men nl. elkander „au sérieux" neme, en wel op godsdienstig gebied. Daarom is het goed te weten wat de EKD in Duitsland gestreden heeft om haar geloof en haar christelijke overtuiging. Dit weer op te roepen uit de sobere realiteit der documenten, was de bedoeling van universiteitsprofessor H. Veel van deze documenten waren reeds verzameld voor het opstellen van een Witboek van de Evangelische Kerk. H. heeft deze opzet verbreed. Hij behandelt heel de strijd van de Lutherse, de Gereformeerde en Geuniëerde gemeenschap tegen het Nieuw Heidendom der Nazi's en hun strijdros, de „Duitse Christenen" onder bisschop L. Müller, en dit op het hele front van de jeugd, de cultus, de predicatie, de christelijke liefde voor de niet-Ariërs, en zelfs tot de geloofspunten toe. De meest spannende strijd echter gaat om de Kerkidee, en dit zowel buiten als in de EKD. Met de revolutie van 1918 waren de gewone wereldlijke hoofden, de „Landesherren" der verschillende onafhankelijke landskerken weggevallen. In 1933 staat de Evangelische gemeenschap nu niet meer alleen zonder wereldlijk hoofd, maar voor een wereldlijk gezag, dat beslist, zij het eerst onder verdekte vormen, heidens is. Noodzakelijkerwijze moest zich voor die gemeenschap de meest dringende vraag stellen naar de juiste Kerkidee, als de verantwoordelijke macht in religieuze zaken om in de naam van God gelovigen en dominees de rechte weg te wijzen. Daaruit ontstond de „Bekennende Kirche" met haar verschillende Belijdenissynodes, waarvan die van Barmen (1934) nu nog de voornaamste is. Deze strijd is in de EKD nog niet uitgestreden; integendeel in de schoot van

de gelovige gemeenschap gaat die zeer pijnlijke krisis door. Daarom is het des te interessanter de vraag te zien oprijzen uit de providentiële toestanden en beproevingen, en voor het eerst beantwoord worden door mannen als Asmussen, Dibelius, Niemöller en Wurm.

P. FRANSEN

D. Hans ASMUSSEN, DD., *Warum noch Lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1949, 15 x 22.5, 352 blz., geb. DM 12.50.

De Lutherse Kerk wil terug naar haar oorkonden, de belijdenisschriften uit de tijd van haar ontstaan. In een nauwgezette studie worden de juiste draagwijdte van elk artikel, de betekenis tegenover de Roomse leer van toen en van nu, uitgestippeld. Verder, daar een belijdenisschrift niet allereerst een dogmatisch geschrift is, maar een getuigenis in een bepaalde tijdssituatie ontstaan, zoekt S. met de grootste openheid, en tevens met een diepe bekommernis om het „algemeen christelijke" naar de vorm, waarin dit getuigenis, tegenwoordig, voor een gelovende Lutherse Kerk, zich zou moeten uitdrukken tegenover een totaal verheidenste wereld, en als evenwichtspositie tussen Genève en Rome. Over methode, denkwijze en resultaten van dit belangwekkend onderzoek vindt de lezer meerdere beschouwingen in deze aflevering.

P. FRANSEN

Oliver S. TOMKINS, *The Church in the Purpose of God*, London, SCM Press, 1950, 13.5 x 21.5, 118 blz., ing. 2/6.

In 1952 zal de derde wereldconferentie van *Faith and Order* gehouden worden te Lund. Voor studie en overweging brengt haar secretaris hier gegevens en inlichtingen samen die nuttig zullen zijn voor haar werkzaamheden. Oecumenische besprekingen worden inderdaad vaak gehinderd door misverstand en wederzijds onbegrip. Alleen zij die zich de moeite getroosten zich op de hoogte te stellen van de denk- en levenssfeer van de verscheidene confessies en van de activiteiten van de oecumenische organismen zullen elkaar verstaan. Concreet oecumenisme is een kwestie van techniek zowel als van mentaliteit. Bijzonder lezenswaard is wat Schr. samenbracht onder de titel *Forgotten Factors*.

E. V.

Frank STREADFIELD, *The State Prayers and other Variations in the Book of Common Prayer*, London, Mowbray, 1950, 23 x 15, 64 blz., 6/.

A. F. SMETHURST, *The New Canons and Obedience to the Book of Common Prayer*, London, Mowbray, 1950, 20 x 14, 15 blz., 1/6.

1. Een vergelijkende studie van de Prayer Book-uitgaven met het oog op de wettelijk geauthoriseerde en niet geauthoriseerde wijzigingen. Zeer accurate en minutieuze onderzoekingen brengen Schr. tot het besluit dat ze weinig belangrijk zijn. Tussendoor komt hij tot allerlei ontdekkingen en constateert curiosa en accessoria, die bibliophilen en zelfs liturgiologen zullen boeien.

2. De synodale secretaris van de Convocatie van Canterbury belicht hier inhoud en betekenis van twee fundamentele canones in het hervormingsontwerp van het Kerkelijk Recht. C. 12 legt de verplichtingen vast van de anglikaanse geestelijkheid ten opzichte van het Prayer Book. De betekenis van C. 13 is duidelijk : feitelijk moet hij aan de anglikaanse Kerk inzake eredienst de rechten terugschenken, welke Koning en Parlement haar ontnomen hebben. Schr. drukt dit echter liever uit in strikt juridische termen : C. 13 omschrijft de sinds eeuwen al te vaag geblevene notie van „wettelijk gezag".

E. VANDENBUSSCHE

J. W. KERSSEMAKERS, S.J., *Eloquentia Sacra. Handboek der Gewijde Welsprekendheid*, 2 delen, Utrecht-Nijmegen, Dekker & v. d. Vegt, 1951, 175 + 188 blz.

Klare methodiek en rijke schat van voorbeelden. Het tweede deel is bijzonder oorspronkelijk, omdat het uitvoerig beschouwt de welsprekendheid van de H. Schrift, en korter, die van de Kerkvaders. Een grote aanwinst !

L. ROOD

Fritz TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, unter Mitarbeit von Prof. Dr STEINBÜCHEL und Prof. Dr MÜNCKER, IV. Band.: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, 1. Halbband : *Die Pflichten gegen Gott*, 2. Halbband : *Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, vierte durchgesehene Auflage, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1950, 17 x 24, 316 en 495 blz., samen ing. DM 28.50, geb. DM 33.—.

De derde druk van dit bekend en beroemd boek verscheen z.j. in 1947. Deze vierde druk die zo kort op de vorige volgt, getuigt voldoende van de grote bijval welke het werk nog steeds kent. Er zijn praktisch geen veranderingen aangebracht in het exposé. De bibliographie vóór iedere paragraaf aangegeven, werd alles samen, indien ik goed heb gezien, slechts met een tiental opgaven verrijkt. De druk is ook dezelfde als voorheen, met het enig verschil dat er een andere letter werd gekozen voor de titulatuur van de hoofdstukken en paragrafen. Het papier is echter weer fatsoenlijk geworden, na de vorige, vroeg naoorlogse, armoedige uitgave. Het geheel heeft nu weer een zeer verzorgd voorkomen. Wat betreft de inhoud van het boek hoeft men niets meer toe te voegen aan de lof van vorige recensenten. Het werk is nu alom bekend en wordt zeer hoog geschat. Door en door christelijk en schriftuurlijk van inslag, bepaalt het telkens de christelijke levenshouding, veel meer dan dat het de casussen oplost die zich konkreet in het leven en in de biechtstoel voordoen. Daarom gaat er zulk een wijding van uit, die veel meer ernst aan het leven van de christen zal schenken, dan veel haarkloverijen. De zorg waarmede iedere paragraaf werd opgesteld, samen met de veelzijdige behandeling van de levensproblemen in een brede synthese van plichten tegenover God, tegenover zich zelf en tegenover den evennaaste, maken dit handboek tot een rijk werk. Het brengt nochtans geen andere konkrete oplossingen dan de gewone, we zouden zeggen meer schoolse, handboeken. Wie het boek nog niet kent, moet het beslist ter hand nemen, om de soliede christelijke leer en de heldere synthese ervan te assimileren. Als praxis confessariorum kan het echter niet volstaan. Het zal ook wel niet daarvoor bedoeld zijn.

A. SNOECK

Dr Albert NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, Nachträge und Aenderungen* zum I. Band, 1951, XVI blz.; II. Band, *Ehe und Sexualleben*, 1950, XII + 496 blz.; III. Band, *Schwangerschaft, Abortus, Geburt*, 1950, XIV + 378 blz.; IV. Band, *Der ärztliche Eingriff*, 1951, XII + 376 blz., Wien, Herder, 16 x 23.5, inschrijvingsprijs Zw. fr. 19.80.

De eerste opgave bevat aanvullende nota's en bibliographie, bij het vroeger in dit tijdschrift gerecenseerde eerste deel van het uitvoerige handboek. Het tweede deel behandelt enkele van de geneeskundige en morele problemen die gesteld worden in verband met het huwelijk: de P.O., de steriliteit, het sperma-onderzoek, de kunstmatige inseminatie, het onvermogen, de huwelijksbureaux. Het derde deel begint met een studie over het levensrecht, en spreekt daarna over kindermoord, de vruchtafdrijving gezien van uit het kultureel en rechtshistorisch standpunt, van uit de problematiek van „animatio foetus", en de geneeskundige indicaties. Daarop volgen de morele en de pastorele behandeling van het onderwerp. In een laatste sektie van het boek komen de verloskundige operaties aan de beurt. Het vierde deel handelt voornamelijk over problemen in verband met de heelkunde. Na een eerste hoofdstuk, over het medisch ingrijpen in het algemeen, waarin men een overzicht krijgt van de behandelingsmethoden, wordt gesproken over de operaties op de geslachtsorganen, en wel eerst over gynecologische operaties. Daar op volgt dan een uitvoerig en veelzijdig traktaat over de sterilisatie, van uit geneeskundig, biologisch, sociologisch, juridisch en theologisch standpunt.

N. is een buitengewoon veelzijdig vakman, — hij is dokter in de geneeskunde in de rechten en in de philosophie — uitzonderlijk competent in de onderwerpen welke in deze drie boekdelen worden behandeld. Zijn werk munt uit door helderheid en alzijdigheid. Men zal wel nergens bij een enkel schrijver zulk een overvloed van kennis, van belezenheid en van ondervinding gebundeld vinden. Nochtans voelt men zich na bijna elke studie enigszins ontgoocheld, omdat men zoveel meer had verwacht uit de indeling van het onderwerp. De problematiek is niet altijd praegnant gevat; soms komen de persoonlijke meningen en de stroeve philosophie van de auteur te zeer op de voorgrond. De veelbelezenheid, die fabelachtig is, blijft fragmentair, en, waar men ze controleert, een enkele keer oppervlakkig. De uitgebreide bibliographie is onevenwichtig opgesteld: te veel detailwerk enerzijds, een beetje verouderd en onvolledig anderzijds. Wat de morele beschouwingen betreft, blijft het uitstekende handboek van Noldin al te zeer de enige bron. Het is of het boek, dat zulk een grote belofte brengt bij het opslaan ervan, na lezing reeds een tikje verouderd is. Het is eigenlijk te laat en te vroeg verschenen: te laat, omdat het, met aanvullingen wel is waar, de problematiek nog te veel ziet zoals ze enkele jaren geleden werd gesteld, te vroeg omdat men op het ogenblik in een snelvorderende evolutie staat. Deze ietwat strenge kritiek mag niet uit het oog doen verliezen dat het boek zeer bruikbaar is en in de huidige stand van zaken zelfs onmisbaar blijft in de bibliotheek van de moralist en van de katholieke dokter die dieper wil ingaan op de problemen die hier gesteld worden.

Als wij nogmaals de inhoud overschouwen dan treffen ons vooral volgende punten.

N. toont zich een uitgesproken vijand van de vulgarisatie der P.O., en een extreme minimalist voor wat haar bruikbaarheid betreft. Hij zou een moreel niet-aanvechtbare methode willen vinden voor het sperma-onderzoek, doch komt er o.i. niet toe. Hij beschouwt de impotentie van de gevasektomiseerde man als vrijwel uitgemaakt, en spreekt — hoe ondenkbaar dit ook weze — van een uitzonderingswetgeving van de kerk in haar antwoord op de vraag van de bisschop van Aken omtrent de „iniqua lege" gesteriliseerde mannen. Hij is voorstander van huwelijksraadgeving in zorgvuldig opgestelde centra. Waar hij dan in detail het prenuptiaal onderzoek bespreekt, noteren wij zijn gestrengheid voor het adviseren van een huwelijk aan homosexuelen, en de aandacht die hij wijdt aan de aanpassing van het levensrythme tussen echtgenoten.

De zogenaamde indicaties voor de abortus therapeuticus zijn zeer secuur afgewogen. Deze praktijk wordt dan ook duidelijk afgewezen en de juridische erkenning ervan gelaakt. Zij is de oorzaak van het verlies van vele mensenlevens. De morele en pastorele behandeling van de vruchtafdrijvingsproblematiek is klassiek, en met een vaste hand geleid. Nochtans doet schrijver voor de pijnlijke gevallen beroep op een soort *conscientia perplexa*, die lang niet alle moralisten zal bevredigen. De operatie van een *graviditas extrauterina* wordt streng beoordeeld, wellicht omdat hij de thesis van P. Bouscaren hieromtrent niet in handen heeft gekregen. In het vierde deel staan enkele zeer goede bladzijden over de deontologie van het gynecologisch onderzoek. Hij toont zich streng voor de *reparatio hyminis plastica*. Hij is te streng voor transplantaties en voor sommige kosmetische operaties. In het traktaat over de sterilisatie wordt het duitse experiment afgewogen door iemand die er volop heeft in gestaan en daarbij uitzonderlijk competent is om het te beoordelen.

A. SNOECK

P. MERKELBACH O.P., *De Castitate et Luxuria*, editio septima recognita et aucta quam curavit P. Georgius DANTINNE O.P., (*Quaestiones Pastorales*, no. 1), Liège, La Pensée Catholique, 1950, 15.5 x 22, 160 blz., 50 B. f.

Deze heruitgave van een zeer bekend handboekje werd met zorg bijgewerkt en op nuttige wijze aangevuld binnen het kader van de klassieke uiteenzetting. Wij vinden nu een kort hoofdstukje met psychologische aanmerkingen dat de gewone physiologische aantekeningen aanvult. Een ander hoofdstuk, dat zelfs met een beknopte bijzondere bibliographie is gesierd, handelt over de opvoeding tot zuiverheid. De abnormale sexualiteit is maar even doch helder voorgesteld. Het begin van het hoofdstuk : de causis et remediis luxuriae, reveleert nog jammer genoeg een wijze van denken en doen die meer kwaad dan goed zal uitrichten, door al te zeer de aandacht te trekken op het lichamelijke, waar de psychische elementen zeker meer op de voorgrond zijn getreden in de laatste jaren. Het einde van dit hoofdstuk, over de houding van de biechtvader, is zeer juist. Verder vinden wij nog in het boekje een korte beoordeling over de copula reservata, een heldere uiteenzetting over de P.O. en de artificiële inseminatie, en een korte nota over het praenuptiaal onderzoek. Alles tezamen een zeer degelijk en toch beknopt werkje. Warm aanbevolen.

A. SNOECK

Theodor BLIEWEIS — Josefine GANGL — Dr Albert NIEDERMEYER, *Wagnis der Ehe. Ein Arzt, eine Mutter, ein Seelsorger sprechen zu jungen Menschen*. Wien, Verlag Herold, 1950, vierte, vermehrte Auflage, 11.5 x 19.5, 150 blz., ing. 30 B. Fr., geb. 45 B. Fr.

Een dokter, een moeder en een priester hebben samen, in het door de oorlog zo diep aangetaste Oostenrijk, dit uitzonderlijk goede boekje geschreven, voor jonge mensen die in den echt gaan treden. Het is een uitstekend geschikt werkje daarvoor, evenwichtig van opvatting en van bouw, en daarbij zó eenvoudig, zó hartelijk, zó knap. Sociaal en moreel gezien zal het een weldaad zijn. Na de serene christelijke woorden van de priester die onomwonden de verantwoordelijkheid beklemtoont van de onverbreekbare inzet in het christelijk huwelijk, spreekt een moeder van vier kinderen en oorlogsweduwe met hartelijkheid en milde wijsheid over kleine details in het huwelijksleven, waar zoveel geluk op de wereld van afhangt. De laatste 45 blz. leveren een voorbeeld van helderheid en kompetente inlichting. Ze zijn trouwens geschreven door een in geheel de katholieke wereld bekende vrouwenarts uit Wenen.

A. SNOECK

Pierre DUFOYER, *La vie conjugale au fil des jours*, Doornik, Casterman, 1950, 234 blz. (Collection *Pro Familia*, n. 11).

In vier delen bespreekt de schrijver achtereenvolgens : de ontwikkelingswetten van de liefde tussen man en vrouw, de oorzaken van haar mislukkingen, inwendige en uitwendige

crisis der liefde, middelen om deze te voorkomen resp. te overwinnen. Het boekje getuigt van grote mensenkennis en brede levenservaring; en de schrijver beschikt over een uitstekende pen, zodat hij de lezers boeit van begin tot eind. De opmerking, dat het boek van Th. v.d. VELDE, *Het volkomen huwelijk* in de Encycl. Casti Connubii op de Index werd geplaatst, is niet juist. De Encycl. zinspeelt wel op dit boek; op de Index werd het echter geplaatst door het decreet van het H. Officie 14 Maart 1931 (AAS 23, 1931, 117). Het boek van DUFOYER zij alle gehuwden van harte aanbevolen.

A. v. KOL

Dr A. M. HOSTEN O.P., *De kunstmatige inseminatie. Zedelijke beoordeling,* Bilthoven, H. Nelissen, 1950, 13.5 x 21, 144 blz., ing. f 3.50.

In heldere taal geeft de auteur een goed overzicht van al wat er over de kwestie der kunstmatige inseminatie te doen is geweest, alsook van de huidige stand van zaken. Zijn betoog, steunend op de uitspraak van Paus Pius XII, is degelijk en overtuigend, ook waar hij stelling neemt in die enkele punten, waarin na het woord van den Paus nog enige plaats voor dispuut aanwezig is. Een vrij uitgebreide bibliographie verhoogt de bruikbaarheid van dit werk.

A. v. KOL

Dr Alexis CARREL, *Réflexions sur la conduite de la vie,* avec un frontispice, Paris, Plon. 1950, 14 x 20.5, XX + 294 blz., 420 Fr. fr.

De verstandige en sympathieke auteur van „De onbekende mens", dat zulk een opgang heeft gemaakt bij zijn verschijnen, enkele jaren geleden, liet nota's na, voor een boek dat hij, vóór en gedurende de laatste wereldoorlog, concipieerde over het menselijk leven, in de zin van dit vroeger gepubliceerd werk. Hier worden deze nota's dan uitgegeven door Anne Carrel, in pieteit. De schrijver, vermoeid en verveeld door het materialisme, dat zolang heerste in de exacte wetenschappen, blijft nochtans een onverzoenbare empirist, die groots droomt van een soort anthropologie, welke samengesteld zou zijn met behulp van alle empirische wetenschappen die ook maar enigszins de mens als objekt hebben. Zij moet de basis leveren waarop men dan een gezond, natuurlijk, sociaal en vergeestelijkt menselijk leven zal kunnen uitbouwen. Er staat van alles in dit boek, en veel dat nog onbekookt is. Maar de inspiratie is degelijk en christelijk zelfs, al is er geen verstandelijk inzicht te bespeuren in het bovennatuurlijke als zodanig. De grondgedachte is dat men de wetten van het leven moet eerbiedigen, wetten van zelfbehoud, van voortplanting en van vergeestelijking. Dit moet geschieden met ascetische inspanning en met een oprechtheid die openstaat voor de algehele realiteit, ook die van het religieuse en van het mystieke leven. Er zijn voorzeker heel wat slakken in de baksteen waarmede hij het soliede huis wil optrekken. Quandoque dormitat bonus Homerus. Doch het optimisme en de goedmoedigheid welke uit deze bladzijden spreken, doen soms hun naïeviteit vergeven. Het geheel is opwekkend en kan gezonde gedachten verwekken. Dat hij in zijn uiteenzetting naturalistisch aandoet, kan alleen diegenen ergeren die deze nota's voor iets anders aanzien dan voor onvolgroeide en onafgewekte gedachten van een rasechte geleerde, in oude christelijke traditie geworteld, maar die zijn leven lang ondergedompeld is geweest in de empirie van de laboratoriumwetenschap.

A. SNOECK

Dr Ferdinand BIRNBAUM, *Versuch einer Systematisierung der Erziehungsmittel,* Wien, Verlag für Jugend und Volk, 1950, 16 x 24, 352 blz., ing. $ 3.15.

Een boek, waarin elk woord een weg wijst, is het posthume werk van Ferd. Birnbaum († 1947), dat hij zelf na een lange ervaring van opvoeder en met grote theoretische kennis in 1936 presenteerde als dissertatie aan de Universiteit van Wenen. Deze discipel van Adler trachtte in dit werk voor het eerst het plan van een systematiek der kunstgrepen van de opvoeding te ontwerpen, rekening houdend met al de bruikbare gegevens, die de Duitse psychologische paedagogiek tot 1936 had opgeleverd. Naast het grote aandeel van de Adlerse analyses, erkent men er de psychiatrische technieken, de psychoanalyse, de invloed van Foerster, Buehler, Scheler, enz. Van de meest verscheidene richtingen is dit werk een synthese geworden, een technisch repertorium, overzichtelijk en bondig, een kristallisatie van alles wat de meest uiteenlopende gedachtensystemen aan waardevols en bruikbaars hebben bijeengebracht. Daarom is dit boek slechts voor specialisten der psychologie gemakkelijk toegankelijk, omdat het in de stroeve taal van een résumé, abstractie makend van gelijk welke theoretische overweging, slechts het geraamte aanduidt van een technische structuur, die reeds door de volle opvoedingswerkelijkheid zin en betekenis krijgt. Om volop bruikbaar te zijn ontbreekt het dit boek derhalve nog aan concrete stoffering, waardoor elk vernoemd

procédé in het volle licht wordt gesteld. De auteur maakte vier afdelingen in zijn werk, die op zichzelf reeds de gezonde richting ervan aanduiden. In een eerste deel behandelt hij de middelen, die de natuurlijke evolutie van het kind moeten steunen, zijn verhouding tot het milieu, de ontvouwing van aanleg en spontaneiteit, de aanmoediging, de discipline als beveiliging voor misstappen en vergroeiing, de hulp tot effectieve overwinning der opduikende moeilijkheden. In een tweede deel komen de middelen om de progressie van het kind te verzekeren, d.i. de kennismaking met de waarden, de integratie ervan in het leven, de revelatie van het waardevolle in het mensenbestaan, zo dat het kind dat alles aanvaardt, daarvoor leven wil, zijn eigen plaats in de wereld vindt en haar metterdaad ook inneemt (topodeiktische paidagogiek). In een derde deel worden de kunstgrepen der transformatie aangegeven, de psychotherapeutische behandeling, de boete, de normale paedagogische omvorming en de verandering der technische instelling. Tenslotte komt in het vierde deel de repressie ter sprake, de beschaming en de straf. Zoals het voor ons ligt, verdient dit werk hoge waardering om zijn practische bruikbaarheid; het is zowat de apotheek der opvoeding waaruit de practicus met gezond oordeel en ervaring de geneesmiddelen zal kiezen, waarmee hij bepaalde doelen wil bereiken. Nu is het werk wel veel meer inspirerend, dan onmiddellijk gereed voor het gebruik; daarvoor is het niet voldoende uitgewerkt. (B.v. het verwijst slechts naar de Montessoritechniek zonder enige verdere detaillering). Daarom zeiden we dat een verdere uitwerking van deze schets met concrete voorbeelden en gegevens gewenst ware geweest, opdat dit werk, eenmaal voor een ruimer publiek toegankelijk, voor de volmaking der opvoeding werkelijk uitzonderlijke diensten zou kunnen bewijzen.

H. SOMERS

Fr. Agostino GEMELLI O.F.M., *Psychologie, De l'enfant à l'homme*, traduction par Jeanne-Marie JAUR, Centre d'études pédagogiques, Paris, Editions de L'Elan, 1950, 14 x 22, 343 blz., ing. 480 Fr. f.

Deze reus van de katholieke universitaire wereld in Italië, ijverig voorstander en beoefenaar van de experimentele psychologie, ruim en veelzijdig in zijn belangstelling, heeft in dit boek zijn gedachten neergeschreven over de ontwikkelingspsychologie van het kind tot volwaardige persoonlijkheid. Na enkele informatieve en methodologische hoofdstukken, boekt en synthetiseert hij op persoonlijke wijze, de resultaten van de experimentele gegevens omtrent het pasgeboren kind, het kind in het eerste levensjaar, het kind van 2 tot 4, van 5 tot 8, van 9 tot 13 met de phase van de puberteit, van 14 tot 19 met de adolescentie en de rijpe jeugdjaren. Het boek is geen kursus — het mist er de verantwoorde degelijkheid van — doch het is ook te weelderig in gegevens en beschouwingen om het nog een vulgariserende inleiding te noemen. Opvoeders zullen goed doen het te lezen en te waarderen. Op iedere bladzijde ervan komt de sterk scholastische doch veelzijdige persoonlijkheid van de schrijver aan het woord. De grote verdienste van het werk kan men zien in het geestelijk menselijk perspektief en in de integratie van vele aspekten van het zedelijk en godsdienstig leven die bij andere auteurs slechts zelden tot hun recht komen. Het geeft hem dan ook het recht om door te spreken en de betrekkelijke volgroeidheid van het kind en van de pubescent op zedelijk en godsdienstig gebied te noteren. Nochtans is niet alles helemaal verteerd bij die wijsgerig klassiek-geschoolde grootmeester: zeker niet de dieptepsychologie en nog minder de phenomenologische en anthropologische zienswijze over het onderwerp.

A. SNOECK

Nils THUNE, *Religion und Minderwertigkeitsgefühl. Eine Untersuchung der Auseinandersetzung der Adlerschen Individualpsychologie mit der Religion*, Uppsala-Leipzig, 1950, 101 blz., 4 kr. (*Acta Universitatis Upsaliensis* 1950, n. 11).

Na een kort hoofdstuk over de voornaamste punten uit Adlers Individualpsychologie bespreekt de schrijver het standpunt dat Adler en zijn volgelingen tegenover de godsdienst innamen. In tegenstelling met Freud was Adler geen vijand van de godsdienst; hij was de godsdienst zelfs welwillend gezind, inzoverre de godsdienst de Individualpsychologie behulpzaam kan zijn — tegelijkertijd echter was hij er van overtuigd dat de godsdienst eenmaal voor de wetenschap zou moeten wijken. Adlers leerlingen hebben de verhouding tussen Individualpsychologie en godsdienst verder onderzocht; enkelen meenden zelfs dat de Individualpsychologie de mens tot het christendom zou kunnen voeren. In een laatste hoofdstuk bespreekt de schrijver de „Charakterkunde" van Künkel. Het boek is voor belanghebbenden zeker instructief. De schrijver zelf neemt geen duidelijk standpunt in; maar wat hij citeert uit de geschriften van Adler en diens leerlingen doet sterk het verlangen opkomen naar een meer principiële en voor katholieken aanvaardbare uiteenzetting over de verhouding van godsdienst en Individualpsychologie.

A. v. KOL

Albert MULLER S.J., *La Morale et la Vie des Affaires. Simples Notes de Déontologie des Affaires,* Casterman, Tournai-Paris, 1951, 236 blz., 60 fr.

Pater Muller geeft in dit werkje na een enkel kort inleidend hoofdstuk over Justice et Charité een vooral casuistieke moraal van het zakenleven, die zich zeer nauw aansluit bij de gewoonten en instellingen van onzen tijd en bij de bepalingen van de Belgische wet. Het is tegenwoordig niet meer mogelijk een concrete moraal van het zakenleven te ontwerpen, die voor alle landen en alle tijden zou gelden met een paar korte verwijzingen naar de wetten van bepaalde landen, zoals de moralisten die opzetten. Een concrete zakenmoraal moet haar oplossingen halen uit de wettelijke voorschriften en instellingen van ieder land. Zij verschilt dus voor alle landen. Het is dus een goede gedachte geweest van P. Muller een moraal te schrijven voor België. Het is alleen te betreuren, dat hij verzuimd heeft de verhouding van moraal en recht ook theoretisch vast te leggen. — Achtereenvolgens handelt het boekje over de overeenkomsten, over de rechtvaardige prijs, over het rechtvaardig loon, over de verzekering, over de verplichtingen der kopers, over de vrije concurrentie en het monopolie, over de organisatie van het bedrijfsleven en de verhouding van werkgevers en werknemers. Een apart hoofdstuk wordt nog gewijd aan de steekpenningen, waarna een hoofdstuk over de belastingplicht het geheel sluit. Het werk heeft een rijken inhoud ondanks zijn bescheiden titel. Het is het resultaat van 40 jaar onderwijs en nadenken over het zakenleven en omgang met jonge en oudere zakenmensen. Moge het in België veel gekocht en gelezen worden. Moge er ook in Nederland iemand opstaan om met dezelfde competentie deze stof voor Nederlandse omstandigheden te bewerken.

P. DE BRUIN

F. LELOTTE S.J., *Het antwoord op het probleem van het leven,* Doornik, Casterman, 1950, 3 dln., 126 frs. (Nederlands van J. Anthony STRAUVEN).

Deze nieuwe uiteenzetting van de Katholieke wereldbeschouwing, oorspronkelijk in het Frans, nu ook in het Engels, Spaans, Italiaans, Portugees, Chinees, Japans en Nederlands verschenen, is terstond een groot succes gebleken; het is inderdaad een fris, persoonlijk gedacht, sympathiek en helder geschreven werk.

P. HUIZING

H. MÜSSENER, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis,* Düsseldorf, 1950, 3e uitg.

De nadruk valt in dit werk op de praxis. Zo wordt bij het onderzoek naar de status liber nupturientium een lijst van adressen voor de Oostduitse gebieden gegeven, waar men de nodige documenten kan aanvragen, wat soms ook in ons land te pas kan komen; voor het huwelijksonderricht wordt enige literatuur aangegeven zowel voor de onderrichtende pastoor als voor de te onderrichten trouwlustigen; de voor de zielzorger nodige kennis van het burgerlijk recht wordt hem geboden, zijn taak bij eventuele huwelijksprocessen beschreven, aanwijzingen verstrekt over de behandeling van gemengde huwelijken, huwelijken van niet-praktizerenden enz. Ook de zielzorger ten onzent kan dit boek te pas komen, maar meer nog degene, die deze zielzorger moet vormen.

P. HUIZING

J. C. DICKINSON, *The origins of the Austin Canons and their introduction into England,* London, S.P.C.K., 1950, 20 sh.

De reguliere kanunnik Erasmus van Rotterdam was terecht van oordeel, dat hij en zijn confraters „quid medium" waren tussen de monniken en de seculieren. Het heeft echter eeuwen geduurd vóór dit duidelijk was; de grens tussen monniken en niet-monniken, nog méér de grens tussen de Austin of Augustinian of Regular Canons en de andere geestelijkheid was verre van scherp, en de oorsprong van het aldus niet zeer overzichtelijke corps der reguliere kanunniken moeilijk vast te stellen. Het eerste hoofdstuk nu van deze voortreffelijke studie maakt duidelijk, dat de oorsprong van de eigenlijke reguliere kanunniken, zoals ze zich in de latere middeleeuwen als aparte groep onder de religieuzen aftekenen, nauw met de Gregoriaanse hervorming samenhangt. De beide Romeinse concilies van 1059 en 1063 zijn hier van fundamentele betekenis. Het tweede hoofdstuk behandelt de verdere ontwikkeling in de 12e eeuw, en eerst in het derde gaat schr. over op de geschiedenis in Engeland. Deze geschiedenis is met name door de uitvoerige beschrijving van de leefwijze, het eigen karakter, de parochiële verplichtingen enz. der kanunniken voor de kennis van de institutio canonicorum zeer belangrijk. Bizondere aandacht verdient Appendix I, handelend over de tekstgeschiedenis van de „Regel van St. Augustinus". Het werk is bij alle overvloed van materiaal nauwkeurig, overzichtelijk en bovendien nog onderhoudend.

P. HUIZING

Ruben JOSEFSON, *Guds och Sveriges lag; studier i den lutherska socialetikens historia. (Die Formel „Gottes und Schwedens Gesetz" im Schwedischen Richtereid; Studien zur Geschichte der lutherischen Sozialethik)*, Uppsala-Leipzig, 1950.

De uitdrukking „Guds lag" moet als „natuurrecht", niet als „geopenbaard recht" worden opgevat. Tot deze conclusie komt schr. na een onderzoek over de verhouding van geopenbaard en wereldlijk recht, van moraal en recht bij lutheraanse of voor het lutheraanse denken belangrijke schrijvers (Laurentius Gothus en Johannes Gerhards, Balthasar Meisner, Hugo de Groot, Pufendorf, Thomasius). Speciale aandacht verdient de stelling, dat een idee van de Groot, nl. dat het recht twee bronnen heeft, het natuurrecht, door het verstand te kennen, en het ius voluntarium divinum, alleen door openbaring te achterhalen, grote invloed heeft gehad. Hiermee is echter de orthodoxe voorstelling, die de inhoud van het geopenbaarde recht identiek acht aan het natuurrecht, niet te verenigen. De invloedrijkste Zweedse jurist uit het begin der 18e eeuw, Nehrman Ehrenstråle, wijst Grotius' leer dan ook af.

P. HUIZING

Her. JONE O.F.M. Cap., *Commentarium in codicem Iuris Canonici.* I. Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1950, 16 x 24, 627 blz., ing. DM 20,—, geb. DM 24,—.

In dit commentaar werd canon na canon uiterst interessant en bondig uiteengezet. Typografisch heeft S. de tekst van de Codex in vetjes vooropgezet, weleens aangevuld, en soms in verschillende thesen onderverdeeld. Zo komt de structuur zelf van de Codex beter tot zijn waarde, en voelt men bij de studie welke defecten nog in die structuur te verbeteren zouden zijn. Dit valt b.v. op bij de lezing van het commentaar op canon 1 waarmee S. zijn werk inzet.

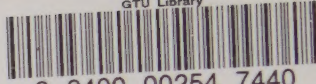
De lastige problemen werden door S. niet stilzwijgend voorbijgezien. Zo werd het probleem van de demandatio potestatis ordinis (c. 210) zeer goed aangegeven, en blijft de vraag over de betrekkingen tussen de twee machten: ordo-iurisdictio steeds open. Item de vraag over de „persona moralis" in c. 161. Typisch ook, en toch zeer gevat, de vraag of de O.S.B. een persona moralis is in de Kerk! Het negatief antwoord is zeker aannemelijk, en komt trouwens overeen met wat Larraona schreef in het CpR. VIII, 289. Even opmerkelijk is de toch juiste conclusie dat de foederatie der Benedictijnse congregaties geen *ordo* religiosus sensu iuris uitmaakt, maar dat ieder *Congregatio monastica* een *religio exempta* seu *ordo* is (zie c. 494 § 1 blz. 397, en 488 n. 2 blz. 387). Andere twistvragen heeft S. louter aangegeven, zonder een persoonlijke opinie naar voren te brengen; zo betreffend c. 495.

De rustige uiteenzetting wordt evenwel soms onderbroken door een flinke bazuinstoot: een oorlogsbazuin, die reeds haar eerste tonen in het voorwoord laat weergalmen. De vijanden zijn Dr. Eichmann en Dr. K. Mörsdorf. Niets minder dan zij! „Nihilominus quasdam quaestiones uberius tractare debui. Hoc ideo fieri necesse fuit quia in quibusdam regionibus falsae doctrinae de quibusdam institutis canonicis notionibusque fundamentalibus propugnatae sunt a quibusdam iam annis. Quod cum — saltem magna ex parte — fieret audacter sine ulla probatione et quidem ab auctoribus qui inter primarios regionis recensentur professores, nullo auctore hucusque publice contradicente, facile quis sibi persuadere potuit agi de doctrinis communiter receptis .... Repellendae ergo sunt hae falsae doctrinae". In dit eerste boekdeel hebben we reeds talrijke — o.i. zeer juiste — rechtzettingen; zo b.v. betreffende cc. 50; 118; 242; 246; 253; 647; § 3; en we verwachten nog heftige aanvallen betreffende c. 889; 1086; 2198 en vele anderen. Al meent S. dat hij alleen staat, en voor het eerst Mörsdorf becritiseert, één fundamentele critiek werd reeds gegeven door W. Bertrams in Per. 1945 blz. 210, hernomen in Gregorianum 1951 blz. 178. Jammer genoeg heeft Dr Jone geen kennis genomen van deze studie. — Al heeft S. in Zwitserland de na-oorlogse bibliographie kunnen raadplegen, we betreuren het eveneens dat hij niet verwijst naar de laatste uitgaven van belangrijke commentatoren. Van Hove, Prolegomena wordt geciteerd naar de eerste uitgave (1928); Vermeersch-Creusen naar de vierde; Eichmann naar de vierde; Cappello, De Matrimonio naar de uitgave van 1927; Michiels naar de eerste van 1929. Bij c. 4 wordt een artikel van Prof. Wagnon geciteerd, maar van zijn Thesis over het zelfde onderwerp wordt geen gewag gemaakt; bij c. 8 kon beter Prof. Onclin geciteerd worden. De bespreking over de jurisdictie kon verder verrijkt worden door de artikels, die verschenen in Ius Pontificum 1936, in Etudes franciscaines 1937, in Divus Thomas Freiburg 1945, en in Eph. I. C. 1948. Deze enkele details nemen niets weg van de waarde en actualiteit van dit Commentaar. We verwachten met spanning de volgende delen.

J. BEYER

INHOUD

BESPROKEN BOEKEN


GTU Library
3 2400 00254 7440